Hādhihi Majmū‘ah min ta’līfāt al-mu‘allim al-thānī Abī Naṣr al-Fārābī tashtamilu ‘alá thamāniyat rasā’il awwaluhā Risālat al-Jam‘ bayna al-ra’yayn al-Aflāṭūnī wa-al-Arisṭī,

Fārābī.

[Egypt?, 1937].



هذه مجموعة من تآليفات المعلم الثاني
أبي نصر الفارابي تشتمل على ثمانية
رسائل أولها رسالة الجمع بين
الرأيين الافلاطوني
والارسطي
٢

مجموعة تجمع بين دفتيها ثمانية رسائل للامام الهمام المعلم الثاني ابي نصر الفارابي

المعلم الثاني هو ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان ابو نصر الفارابي الحكيم الجليل من فاراب احدى مدن الترك
فيما وراء النهر فيلسوف الاسلام غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكمي على يوحنا
بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في ايام المقتدر واستفاد منه وبرز في ذلك على اقرانه واربى عليهم في
التحقيق وشرح الكتب المنطقية واظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه
في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة
التحليل وانحاء التعاليم واوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها وعرف
طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك بالغاية الكافية
والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه
ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب
في اغراض افلاطون وارسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة
وهو خير معوان على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على اسرار العلوم وثمارها
علما علما وبين كيفية التدرج من بعضها الى بعض شيئا فشيئا ثم بدأ بفلسفة افلاطون
يعرف بغرضه منها وسمى تآليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها مقدمة
جليلة عرف فيها بتدرجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه في تآليفه المنطقية والطبيعية كتابا
كتابا حتى انتهى به القول الى النسخة الواصلة الى اول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه فلا
اعلم كتابا اجدى على طلاب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة
بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الا منه
ثم له بعد هذا في العلم الالهي والعلم المدني كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر
المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس في المبادئ الستة
الروحانية وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف
فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة
وغير الفاضلة واحتياج المدينة الى السيرة الملكية والنواميس النبوية وكان معاصرا لابي بشر
متى بن يونس الا انه كان دونه في السن وفوقه في العلم وعلى كتب متى بن يونس تعويل العلماء ببغداد وغيرها
من بلاد الاسلام بالمشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة ابي بشر ببغداد في خلافة الراضي
وقصد ابو نصر سيف الدولة واقام في كنفه مدة بزي اهل التصوف واكرمه سيف الدولة الاكرام وعرف موضعه من العلم
ومنزلته من الفهم ورحل في صحبته الى دمشق فادركه اجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلثمائة

الرسالة الاولى في الجمع بين الرأيين

هذا كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطاطاليس للشيخ الامام الملك العلم الثاني ابا نصر
الفارابي رحمه الله عليه الحمد لله واهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كما اهلا الثناء والفضل
العميم والصلاة على سيد انبيائه سيدنا محمد وعلى آله واصحابه والتابعين (اما بعد) فاني لما رأيت
اكثر اهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا ان بين الحكيمين
المقدمين المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الأول وفي وجود الاسباب منه وفي امر النفس والعقل
وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية اردت
في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق
بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وابين مواضع
الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد
شرحه وايضاحه ونبتدئ فنقول ان الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجودات بما هي موجودة
وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها واصولها ومتممان لاواخرها وفروعها
وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما
في كل فن انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر بذلك نطقت الالسن
وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية
ولما كان الحد والاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا ثم كان بين قول
هذين الحكيمين في كثير من انواع الفلسفة خلاف لم يخل الامر فيه من احدى ثلاث حالات فاما
ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين
واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين المشهورين سخيفا ومدخولا واما ان يكون في
معرفة الظانين بهما ان بينهما خلافا في هذه الاصول تقصير والحد الصحيح مطابق
لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات
العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون اما الهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية
واما سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمستخرجة لها حتى انه لا يوجد شيء من
موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليها غرض ومنها علم بمقدار الطاقة الانسية
وطريق القسمة يصرح ويوضح ما قلناه وهذا الذي يريه الحكيم افلاطون فان القسم يدوم ان لا
يشذ عنه شيء من الموجودات ولم يسلكها افلاطون لما كان الحكيم ارسطو يسلكه كسلوكها غير
ان لما رأى افلاطون قد احكمها وبينها واتقنها وضح الحكيم ارسطو باحثا لا لكن لاعمال الجهد في

[illegible]

في اثناء طريقة القياس وشرع في تبيينه وتهذيبه لسيلوجسموس والبرهان في اجزاء اجزاء اما
ترجمة الشعر ليكون كالتنازع والتشتم والسامعة الزانية   ومن ثم شرع في علم الخلق واحكم علم الآداب
الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما قلنا
حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلم بموجودات العالم واجتهدا في توضيح احوالها على ما هي
عليه من غير قصد منهما للاختلاف والاغراب والابتداع والزخرف وتزيينه بالزخرفة كل منهما
قسطه ونصيبه حسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك فان هذا الذي قيل في الفلسفة
هو انها العلم بالموجودات بما هي موجودة، حد صحيح ينبئ عن ذات المحدود ويدل على ماهيته
فانا ان لم يكن من رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان
المبرزان في هذه الصناعة تحققنا من هؤلاء فذلك بعيد عن قبول العقل اياه واذعانه له
اذ الوجود والعيان يشهد بضده، لانا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم
من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند
الجميع حجة ومن اجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه
من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة
فمهما اجتمعت فلا حجة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس كثيرين
على آراء من هؤلاء لان الجمع المقلدين لرأي واحد والمذعنين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا
عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد حسب ما ذكرنا لا سيما
اذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين البحث والانتقاد فان
حسن الظن بالشيء او الاهمال في البحث تعمي وتصم وتخيل   واما العقول
المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير وتبكيت وتعقيب واثارة
للاماكن المتقابلة والمعاندة فلا شيء اصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن نجد
الالسنة المختلفة متفقة مع الكل بتقديم هذين الحكيمين وبتفلسفهما تضرب الامثال
واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العجيبة والعلوم اللطيفة والاستنباطات
البديعة والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة   واذا كان هذا هكذا
فقد بقي ان يكون في معرفة الظانين بهما ان بينهما اختلافا في الاصول تقصير وينبغي ان تعلم
انه ما من ظن يخطئ او سبب يغلط الا وله داع اليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه
المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن بان بين الحكيمين اختلافا في الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين
رأييهما   اعلم ان ما قد ثبت في الطبائع بحيث لا تندفع عنه ولا يمكنه خلافه ولا التبرؤ منه

في العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب المذاهب والشرائع وكذلك في المعاشرات لديه والمعايش
هو الحكم بالكل بعد استقراء الجزئيات أما في الطبيعيات فمثل حكمنا بأن كل حجر يرسب في الماء ولعل بعض
الأحجار يطفو وأن كل نبات يحترق بالنار ولعل بعض النباتات لا يحترق بها وأن جرم الكل متناه
ولعله غير متناه وفي الشرعيات مثل أن كل من شاهدنا نقل الخير منه على أكثر الأحوال فهو عدل مقبول الشهادة
في كثير من الأشياء من غير مشاهدة جميع أحواله وفي المعاشرات مثل السكون والطمأنينة اللتين يحوجنا إليهما
بحاجة الإعانات والمساعدات بمن منه نرى الإسعافات والمساعدات من غير معاينة سائر أحواله وأفعاله ولما كان
أمر هذه القضية مع ما وصفنا من استحكامها واستيلائها على الطبائع ثم وجد أفلاطون وأرسطو بينهما في السير
والأفعال وكثير من الأقوال خلاف ما نرى فكيف يضبط الوهم مع هذا من التوهم والتحكم بالخلاف الكلي
بينهما مع ما من الوهم أن آراء القول والفعل جميعا تابعة للاعتقاد لا سيما حيث لا إسرار فيه ولا احتشام
مع تمادي المدة فمن أفعالهما المتباينة وسيرهما المختلفة تخلي أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية
ورفضه لها وتحذيره في أكثر أقواله منها وإيثاره اجتنابها وملابسة أرسطوطاليس
لما كان يهجره أفلاطون حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج وأولد وتوزر للملك
الإسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين
فمن أجل هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافا في الرأيين وليس الأمر
كذلك في الحقيقة فإن أفلاطون هو الذي دوّن السياسات وهذبها وبين السير العادلة والعشرة
الإنسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية
وترك التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرنا مشهورة يتدارسها الأمم المختلفة من لدن
زمانه إلى عصرنا هذا غير أنه لما أكثر النفس وتقويمها أولا بما يبتدئ به الإنسان حتى إذا أحكم
تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه من الفراغ
لما يهمه من أمرها آثر الإيثار في الأمر الواجب عليه مقتصرا بأنه متى فرغ من الأهم الأولى
اشتغل على الأقرب الأولى حسبما رسمه في مقالاته في السياسات والأخلاق وأرسطو
جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع إلى الرتبة خاصة أحس
من نفسه رحب ذراع وسعة صدر وترصع أخلاقه وكمال الملكة بعد استقصاء تقويمها والتفرغ للتعاون
والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لا تباين بين الرأيين خلاف
وأن التباين الواقع لهما كان من نقصان في القوى الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها بالآخر لا غير
حسبما لا يخلو منه كل اثنين من أشخاص الناس إذ الأكثرون من تعليمهم بالمآثر والمحبوب وأول غيرهم لم
يطيقونه ولا يلبونه رد عليه ورد ما أقر العقل ومجرد العقل ومن ذلك أيضا تباينهما في مذهبهما

ومن ذلك أيضاً تباين مذهبيهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك أن أفلاطون
كان يمنع في قديم الأيام من تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب ويرى أن مستودعها
الأمين وحصنها الحصين وحرزها الحريز هو الصدور الزكية والعقول المرضية والقلوب الطاهرة
الطيبة فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه ويتقرر وقوفه عليه
حيث استغزر علمه واستبحرت حكمته وتبسطه فيها فاختار الرموز والألغاز قصداً
منه إلى تدوين علومه وحكمته وتقييد آرائه ضماناً للشرود والنفور على السبيل النهج
الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للإحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً
[لذا قال الشافعي فمن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم وسمية الحكم بالعلم المضنون
به على غير أهله والمضنون به على أهله] وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين
والترتيب والتبليغ والكشف والبيان والاستيفاء لكل ما يجد إليه السبيل من ذلك وهذان
سبيلان على ظاهر الأمر متباينان غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس
لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد
مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح (١) فمن ذلك ما يوجد في أقاويله من
حذف المقدمة الضرورية في الكثير من الأقيسة الطبيعية والإلهية والخلقية لما أوردها
ما دل على مواضعها المشروحة لها (٢) ومن ذلك حذف كثير من النتائج (٣)
وحذف الواحد من كل ذي وجهين والاقتصار على الآخر منها مثل قوله في رسالته إلى
الإسكندر في سياسات المدن الجزئية — من آثر اختيار العدل في العاجل المدني
فحقيق أن يميزه مدبر المدينة في العشرة وهنا الكلام في حذف والتقدير من آثر اختيار
العدل أو الجور فحقيق أن يميزه مدبر المدينة في العقاب والثواب يعني أن من آثر العدل
فحقيق أن يثاب كما أن من آثر الجور فحقيق أن يعاقب (٤) ومن ذلك ذكره لمقدمتي
قياس ما وإتباعهما نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتي قياس وإتباعه نتيجة لوازم تلك
المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكره أجزاء الجواهر أنها جواهر (٥) ومن
ذلك إشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح لدى من له أدنى بلاغ والجهدة في الاستثناء
ثم مروره بالغامض وتجاوزه عنه من غير إشباع في القول ولا توفية للبيان (٦) ومن ذلك
النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية حيث يظن أن ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه
فإذا تؤملت رسائله وجد كلامه فيها منتثراً ومنتظماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب

وكان سقراط يقول
لا أودع الحكمة
جلود الضأن

ويحسبنا رسالته المعروفة لابن افلاطون في جواب ما كان افلاطون كتب اليه بعد ما تم على تأليفه الكتب
وترتيبه العلوم واخراجها تأليفات تامة كاملة مستوفاة فانه يصرح في هذه الرسالة
لافلاطون ويقول اني وان دونت هذه العلوم والحكم المضنونة لكني رتبتها ترتيباً لا يخلص
اليه الا اهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان
الذي يستبق الى الاوهام من التباين في السلكين امر مستحق لمن حكماه فلا قرائه يتخالفان
يجمعهما مقصود واحد

ومن ذلك ان من المواضع التي يتبادر الى الاوهام ان بينها خلافاً بين الحكيمين امر الجواهر
وان ايتها هي منها اقدم عند ارسطوطاليس غير التي هي منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين
في كتبهما يحكمون بخلاف بين الرأيين في هذا الباب والذي حداهم الى هذا الحكم والظن
هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب بولوطيقا
الصغير ان اولى ما ان يكون افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من العقل والنفس
والبعيدة من الحس والوجود الكياني ثم وجدوا كثيراً من اقاويل ارسطوطاليس
في كتبه مثل كتاب المقولات وكتاب انالوطيقا الشرطية يصرح بان اولى الجواهر بالتفضيل
والتقديم الجواهر الاول التي هي الاشخاص [معترض الكاتب وعندنا ان هذا الكلام
رمزي فان لفظ الاشخاص قد يطلق على العقول والنفوس فيتبين الاشخاص العلوية والافراد
الفلكية ومن مشاهير العوام في ذلك ان الافلاك والعقول انواع تنحصر في اشخاص
فانظر في ذلك لعلك تجد معان اخرى] فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه
من التفاوت والتباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافاً وليس الامر
كذلك لانه من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا
في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى
تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة اخرى بغير ما تكلموا
به اولا وليس ذلك ببدع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن
جهة كما قيل انه لو ارتفعت من حيث ومن جهة لبطلت العلوم والفلسفة الا ترى
ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت
الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل وتحت المضاف
من حيث هو اب او ابن وتحت الوضع

وتحت الوضع من حيث هو جالس او متكئ فالحكيم ارسطوطاليس حيث جعل
اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك في صناعة
المنطق وصناعة الكليات حيث تأمل احوال الموجودات القريبة الى الحس الذي
منه يؤخذ جميع التفاهيم وبها قوام الكل المتصور [فكأنها افضل بالقياس الى
الامور التي تعليم والظلية لان الشخص ذو الظل قبل الظل في التنظير] واما الحكيم
افلاطون فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتفضيل والتقديم هي الكليات فانه
انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي اقاويله الالهية حيث كان يرعى
الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر [وعندي ان ارسطوطاليس يريد
الاشخاص الحسية لان المحسوس من حيث هو محسوس هو ظل المعقول من حيث هو معقول
كما في نصوص بين كل من المعنويين والصوفيين بل المعقول والمحسوس ظل الارقى
نفسه والذي لا يمكن العلم به. فهذا ومن مواضع اختلاف الحكم باختلاف العلم
ان يحكم بالجوهرية للاجسام في كتاب الطبيعيات واما في كتاب الالهيات فيرى
ان الجوهرية مخصوص بالعقل بل بالباري باري الكل] فلما كان بين المقصودين
فرق ظاهر وبين الموضعين بون بعيد وفي المجموع منه خلاف فقد صح ان هذين
الرأيين من الحكيمين يتباينان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف انما
يكون ما حصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى
مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح ان
ليريها يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها [كما ان ابا نصر
يقول ان ليس واحد من الحكيمين ينكر على الآخر ما قاله لانه شرط التناقض اتحاد
الجهة من الوحدات الثمانية المعروفة في الميزان]

ومن ذلك ايضا من المواضع التي يظن بها انها مواضع خلاف امر القسمة
والتركيب في توفية الحدود من ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما
يكون بطريق القسمة [والتحليل] وارسطو يرى ان توفية الحدود انما يكون من
طريق البرهان والتركيب. وينبغي ان يعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يرقى
عليه وينزل منه فان المسافة واحدة وان كان بين السالكين خلاف وذلك
ان ارسطوطاليس لما رأى ان اقرب الطرق واوثقها في توفية الحدود هو طريق ما يخفى

ثم طلب ما يخص الشيء وما يعمه من الامور التي هي ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم
فيه على تعرفة الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل واكثر
كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العامي والخاصي وبين الذاتي
وغير الذاتي فهو سالك بطبيعته وفطرته وبديهة ذهنه وفكرته طريق التحليل والقسمة
ولكنه انما يصرح ببعض اطرافها ومن اجل ذلك ترى انه لم يطرح طريق القسمة الا ما غير انه
بعده من المعين والمساعد على اقتناص اجزاء الحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس
بآخر المقالة الأولى فاما القسمة التي تكون بالاجناس فهي جزء صغير من هذا المأخذ
وهو ما ذكره فرفوريوس وسائر ما تلوه وهو لم يعد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها حيث
يقصد الى اعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود بالتحديد فيقسمه بفصلين ذاتيين
ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر في اي الجزئين يقع المقصود بالتحديد والتعريف
ثم انه لا يزال يفعل ذلك الى ان يحصل على مرمى قريب من المقصود بالتحديد [وهو
المعروف بالجنس القريب في علم الميزان] وفصل يتقوم ذاته ويفرزه مما يشاركه وهو في ذلك
لا يخلو من تركيب ما حيث انه يركب الفصل مع الفصل الجنسي وان لم يقصد ذلك من اول وهلة
فاذا كان لا يخلو من ذلك فما يستعمله وان كان من ظاهر سلوك ذلك خلاف ظاهر سلوك
هذا فالمعاني واحدة وايضا فسواء طلبت جنس الشيء وفصله او طلبت الشيء في جنسه
وفصله فقد ظهر انه لا خلاف بين الرأيين في الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ما
[وفرق زهيد طفيف] ولكنه لا ندعي انه لا بون بينهما بوجه من الوجوه وجهة
من الجهات لانه يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطو ومسلكه وماخذه هي
باعيانها قول افلاطون وماخذه ومسلكه وذلك محال وشنيع ولكننا ندعي انه
لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد والغايات على ما بيناه ونرى تكملة بحثية الله
وحده ترفيه [يشير الكاتب من لحجب الحجاب ان هذا المعلم فانه ان طريق القسمة والتحليل
يشير الى مقام الجمع الذي هو رفع الاثنينية المعنوية والشهود بدل المثبتة فرقة من السلاك وان
طريق التركيب يشير الى مقام جمع الجمع الذي هو التوحيد ولب التنزيه وبعبارة اخرى ان
طريق القسمة يشير الى الانا الفردي وطريق التركيب يشير الى الانا الجمعي وقد قيل ان افلاطون
يقول بانحصار الانا في المثال اي العقل المجرد من حيث هو مجرد عن جميع المتاثرات الروحانية
والطبائع الجسمانية حاشا وان ارسطو يقول بالعالمين عالم الروح وعالم الجسم فلينظر هنا :.]

الصناعات الخمس هي العلوم الخمس علم البرهان وعلم الخطابة وعلم الجدل وعلم الشعر وعلم السفسطة

قسمة المنطق بالمعيار والميزان قرينة المشابهة بقول السوفسطائية ان الانسان مقياس كل شيء

ومن ذلك ايضاً ان كثيراً من المواضع التي يتبادر منها الذهن ظاهراً ما انتحله اوديموس
وكثير من الاسكندرانيين واخرهم ثامسطيوس ومن تبعه وذهب مذهبه من ان القياس
المختلط من الوجودي والضروري اذا كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية كانت النتيجة
وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطون واوهموا انه يأتي باقيسة في كتبه
توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذي يأتي به في كتاب
طيماوس حيث يقول الوجود افضل من اللاوجود والافضل تشتاقه الطبيعة ابداً
ويزعمون ان النتيجة اللازمة عن هاتين المقدمتين وهي ان الطبيعة تشتاق
الوجود ليست ضرورية لوجوه منها انه لا ضرورة في الطبيعة [كأن الطبيعيات
كلها امكانيات واقليات او ما شاكل ذلك] وان الذي في الطبيعة من الوجود هو
الوجود الذي على الاكثر [انظر هنا] ومنها ان الطبيعة تشتاق الى الوجود
المضاف الى اللاحد لوجود ما هو لازم عنه (اللاحد لوجود الملزوم) ويزعموا
ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله ابداً واما ارسطوطاليس
فانه يصرح في كتاب القياس بان القياس الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري
والوجودي وتكون الكبرى هي الضرورية فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف
ظاهر فنقول انه لا يوجد لافلاطون قول يصرح فيه بان امثال هذه النتائج
تكون ضرورية او وجودية البتة وان في ذلك شيء يوهم الناظرين ويزعمون ان
قد يوجد لافلاطون قياسات من هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه ولو كان له نصوص
في ذلك لكان بينها خلاف بين الامر الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة
التمييز والنقد والتمحيص وخلط صناعة المنطق بالطبيعة وذلك انهم لما
وجدوا القياس مركباً من مقدمتين وثلاثة حدود اول واوسط وآخر ووجدوا
لزوم الحد الاول للاوسط ضرورياً ولزوم الاوسط للآخر وجودياً وراوا الحد
الاوسط وكأنه هو العلة في لزوم الحد الاول للآخر والواصل له، ثم وجدوا حاله
في نفسه عند الآخر حال الوجود قالوا اذا كان الاوسط الذي هو العلة والسبب في
وصول الاول بالآخر حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الآخر هو حال
الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد نظرهم في مجرد الامور والمعاني واخذهم
عنه شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل

وشرط وان معناه ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو (أ) لو جدوا ان هذا المؤول
على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك[؟] ... ولما ساغ لهم ما اعتقدوه
وايضا فان القياسات التي يأتون بها عن افلاطون اذا تؤملت وجد الناس فيها
وجدوا اكثرها واردا في صورة القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل
الثاني ومنها فكر في واحد واحد منها من مقدماتها تبين وجه ما ادعوه فيها
ولكن لحصر الا مستكملا الامر وليس معنى المقول على الكل وما ضل عند ارسطو
فيما ادعوه وشرحنا نحن اقاويله في كتاب انولوطيقا (انالوطيقا) في هذا الباب.
وبينا معنى المقول على الكل ولخصنا امره تلخيصا شافيا وفرقنا فيه بين الضروري
القياسي والضروري البرهاني بحيث يكون في غنية لمن تامله عن كل ما يورث
لبسا وشكا في هذا الباب. فظهر ان الذي ادعاه ارسطو في هذا الباب في هذا
القياس هو على ما ادعاه وان افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف
من قول ارسطو ومما اشبه ذلك ايضا ما ادعوه على افلاطون من انه
يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه
سالبة وقد بينه ارسطو غير مرة في انولوطيقا انه غير منتج وتكلم المفسرون
في هذا الشكل وحللوه وبينوا امره وبحثنا ايضا شرحنا في تفاسيرنا وبينا
ان الذي يأتي به افلاطون في كتاب السياسة وكذا ارسطو في كتاب السماء
والعالم مما يوهمهم انه سوالب ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة
مثل قولهم ان السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذا ما اشبهه اذ المعدولات
فيها موجودة [والمحمولات موجبات معدولة] والموجبات المعدولة متى وقعت
في القياس — بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج —
لا تمنع القياس من ان يكون منتجا
ومن ذلك ايضا ان من المواضع التي يشتد العجب ان يكون فيها خلاف بينهما
ما اتى ارسطو في الفصل الاخير من كتاب باريمنياس من ان الموجبة التي المحمول
فيها ضد من الاضداد سالبة اشد مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد
ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطن يخالفه في هذا الرأي وانه
يرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الاخرى اشد مضادة واحتجوا على ذلك

واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب السياسة
من ان للاعدل متوسط بين الجور والعدل وشوكلاد ز ذهب عليهم ما في افلاطون
في كتاب السياسة وما نحا ارسطو في باريمنياس وذلك ان الغرضين المقصودين
متباينان فان ارسطو انما بين معاندة الاقاويل وانها اشد واتم معاندة
والدليل على ذلك ما اورده من الحجج في بيان ان من الامور ما لا يوجد غيرها
مضاد البتة وليس شيء من الامور الاول يوجد لا سوالب معاندة لهـــا
وايضا فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري الامر على هذا المثال فقد نرى
ان ما قيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد
النقيض هو الضد في كل موضع واما ان يكون في موضع من المواضع فقط
من هذه المواضع الا ان الاشياء التي لا يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب
فيها هو المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بان الانسان ليس بانسان
فقد ظن ظنا كاذبا فان كان هذا الاعتقاد هو الضد فسائر الاعتقادات
التي للنقيض هو اعتقاد النقيض واما افلاطون حيث بين ان
للاعدل متوسط بين الجور والعدل فانه قصد بيان معاني الامور
السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو في نيقوماخيا
الصغير في السياسة شبه ما بينه افلاطون فقد تبين لمتأمل هذه الاقاويل
والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين
وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل يبين فيها المعاني المنطقية
التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطو فيها خلافا وانما يحتجون على
ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالهية حسبما ذكرنا

ومنها اي من مواضع الخلاف ظاهرا حال الابصار وكيفيته وما ينسب
الى افلاطون [والاشراقيين والرياضيين] من انه رأى مخالف لرأي ارسطو
من ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطون
يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر ولقد اكثر
المشنعون من الفريقين المرجحين في هذا الباب واوردوا من الحجج والتشنيعات
والالزامات وحرفوا اقاويل الائمة عن سننها المقصود بها وتأولوها تأويلات

تأويلات اتساعت لهم معها التشنيعات وجانبوا طريق الانصاف والحق وذلك ان اصحاب ارسطو لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضياء او نارا فان كان هواء فان الهواء قد يكون بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج هواء آخر وان يكن ضياء فان الضياء ايضا قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا فان ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الزائد [الكائن] بين البصر والمبصر ولماذا لم يغن هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ولماذا لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء وايضا فان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يتقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل على النظر الى شيء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق مثل ما تفعل النار ولم لا ينطفئ في المياه كما تنطفئ النار ولم ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شأن النار ان تنفذ الى الاسفل وايضا ان قيل ان الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه الاشياء فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين من الادراك المنظري فهذه التشنيعات وما اشبهها من المطاعن التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجرّهم الى الخروج الذي يقال في الاجسام ثم اصحاب افلاطون لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطو في الابصار وانه انما يكون بالانفعال والانطباع حرفوا هذه اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تأثر واستحالة في العضو الباصر او في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر فان كان في العضو لزم ان يستحيل الحدقة في آن واحد بعينه الى الوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون للاستحالة في زمان ومن شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان كان يحصل في البعض دون البعض لزم ان تكون الاجزاء منفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال بالجسم المشف اعني الهواء

كان قول اليك طمس في صدر الغطاء؟ حلول الصور في الذهن او ارتسام الاشياء بها هو غاية ما يذهب ارسطو من القول بالقلم المحسول [؟] وفيما يقابل مذهب افلاطون فلا بد من التعريف من الشذاء [؟] هو صور المدركات عند المدرك

ولقد كان ابن الهيثم له قول بلزوم الاستحالة كما يكون اللون بالحلية الجليدية لا لانه ينفصل عن المبصر وهذا ما اراده ارسطو وهو عين ما اراده افلاطون من الشعاع غير ان هذا تجربة محققة والاخر تجربة معنوية

الذي بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين في وقت
واحد معا وذلك محال فهذه وما اشبهها من التشنيعات التي اوردها
على الاسطيين   ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن الالوان
وما يقوم مقامها تحصل في الجسم المشف بالفعل لما ادركت ابصارنا الكواكب والاشياء البعيدة
جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينبعث لابد ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه
المسافة البعيدة ونحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو قريب
منا ولا نجد لذلك شيئا فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات
فتتأدى الى البصر   واحتج اصحاب افلاطون على ما زعموه من ان شيئا ينبعث
ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات
ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك
بقوة ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقل ثم اقل حتى تفنى قوته فلا يدرك
ما هو بعيد جدا البتة   ومما يؤكد هذه الدعوى انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة
بعيدة وان وقفنا على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركناه وان كانت
المسافة بيننا وبينه مظلمة   فلو كان الامر على ما قال ارسطو لوجب ان يكون جميع
المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئة لتحمل الالوان فتؤديها الى البصر
فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصرا علمنا ان شيئا خرج من البصر وامتد وقطع
واجتاز الظلمة ونفذ في الدجنة وبلغ المبصر الذي تجلى بضوء ما ادركه.

هذا ولو ان كلا الفريقين ارخوا عنانهم قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا
الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيين انما ارادوا بلفظ الخروج
معنى غير معنى خروج الجسم من المكان وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة
العبارة وضيق اللغة وقلة وجود لفظ يدل مع ابانة المعنى على غير
الخروج الذي للاجسام   وان اصحاب ارسطو ايضا ارادوا بلفظ الانفعال
معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية من الاستحالة والتغير وظاهر من
ان الشيء الذي يشبه بشيء ما يكون ذاته وانيته غير المشبه به. ومتى نظرنا بعين
النصفة في هذا الامر علمنا ان هناك قوة واصلة بين البصر والمبصر وان من شنع
على اصحاب افلاطون في قولهم بان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصر فان قولهم بان الهواء

فإن قول بأن الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه إلى البصر ليلاقيه ما بالعين بعد رد
قولهم في الشعاع فإن كان من يلزم أقاويل أولئك في إثبات الشعاع وخروجه يلزم
قول هؤلاء في حمل الهواء الألوان وتأديتها إلى الأبصار فلما كانت هذه وأشباهها
معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطروا إلى العبارة
عنها بالألفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها ألفاظا موضوعة مفردة
تعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك ليتميز بها فلما كان ذلك كذلك وجدت
العائبون مقالا فقالوا وأكثر ما يقع من المخالفة إنما يقع في أمثال هذه المعاني
للأسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلو من أحد أمرين إما التعنت المخالف وإما
المعاندة فأما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين المحكم الثابت إذا تجنب
الشرور أو التعصب والمغالبة والمجادلة فقلما يعتقد خلاف قول العالم الذي أطلق
لفظا على سبيل الضرورة عند بيان أمر غامض وإيضاح معنى لطيف فلا يخلو
المتعرض المريد لبيان هذا عن اشتباه ترتبه الألفاظ المشتركة والمستعارة [أقول
ومن الغريب أن هذا المعلم الثاني لم ينبه على أن منشأ قول أفلاطون شخصي معنوي ومنشأ
قول أرسطو منتزع حقيقي وأن الرأي الأفلاطوني رأي صوري عقلي والرأي الأرسطي
رأي تجربي حقيقي ولقد عبر شيخ الإشراق المعروف بالشيخ المقتول عن الرأي الأفلاطوني بقوله
إن العلم يكون بإضافة إشراقية فهذا هو معنى قول أفلاطون بالتذكر والعيان والمشاهدة
وأما أرسطو فإنه يقول بالعلم الحصولي الاكتسابي وحصول الصورة في العقل الجزئي
من العقل الكلي وهنا بحث طويل الأذيال والأذناب يقصر هذا المجال فلنقتصر
على ذلك]

ومن ذلك أيضا أي من مواضع تبادر الخلاف أمر أخلاق النفس وظنهم بأن رأي
أرسطو مخالف لرأي أفلاطون وذلك أن أرسطو يقول في كتاب نيقوماخيا
إن الأخلاق كلها عادات تتغير وإنه ليس شيء منها بالطبع وإن الإنسان
يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدربة والمران والممارسة
وأفلاطون يصرح في كتاب السياسة وفي كتاب بوليطيا خاصة أن الطبع يغلب
العادة وأن الكهول حين طبعوا على خلق ما يعسر زواله عنهم وإن تعاطوا نفيه
وإنهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا ويأتي على ذلك بشواهد

من الطريق اذا نبتت في الدغل والحشيش والشجر متفرقة حتى نقصا اخلاء
الطريق منها او ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت وسبيلها اخذت
من الطريق اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك وليس يظن احد ممن يسمع كلامه
المقالتين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا
وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على القوانين المدنية
على ما بينا في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو كان فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس
وكثير ممن جاء بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين
الخلقية والكلام القانوني يكون ابدا كليا ومطلقا لا بحسب شيء آخر ومن البين
ان كل خلق اذا نظر اليه مطلقا يعلم انه يقبل التغير والانتقال ولو بعسر وليس شيء
من الاخلاق ممتنعا عليه التغير والتنقل فان الطفل الذي نشأ لقد بالقوة ليس
فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة فان كل ما فيه بالقوة
فان فيه تهيؤا لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب من الضدين يمكنه ان ينتقل عنه الى ذلك
الضد الآخر الا ان يكون ذلك حتى ينقص البنية وتلحقها نوع من الفساد مثل ما يعرض للموضوع
الاعدام والملكات فيتغير بحيث لا ينتقل البتة عنه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ
فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير
والتبدل واما افلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وايها انفع وايها انجع
وايها اشد ضررا فينظر في احوال قابلي السياسات وفاعليها وايها اسهل قبولا وايها
اعسر ولعمري ان من نشأ على خلق من الاخلاق وتمكن من نفسه فان زوال ذلك الخلق
عنه عسير جدا ولكن العسير غير ممتنع وليس ينكر ارسطو ان في الناس مراتب متفاوتة في
سهولة قبول الاخلاق وعسرها على ما صرح في كتاب نيقوماخيا الصغير فانه عدد فيه اسباب
عسر التنقل من خلق الى خلق وسهولته ما هي وكم هي ومن اي جهة يكون كل واحد
من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع ومن تأمل هذه المقالات حق التأمل
واعطى كل شيء حقه عرف انه لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة وان ذلك شيء يخيله الظاهر
من الاقاويل عند ما ينظر في واحد واحد على حدة ويجرد من غير ان يتأمل الكلام الذي فيه ذلك
المقول ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا اصل هو عظيم الغناء في تصور العلوم سيما
امثال هذه المواضع وهو ان المادة اذا تصورت بصورة ما صارت مع صورتها معا مادة لصورة
اخرى كالخشب الذي له صورة يباين بها سائر الاجسام ثم يحصل منه الواح ثم يجمع من الالواح

ثم يحصل من الالواح سرير فان صورة السرير من حيث هي حادثة في الالواح فتكون
الالواح مادة لها ولكن في الالواح صور كثيرة مثل الصورة اللوحية والصورة الخشبية
والصورة النباتية وغيرها من سوابق الصورة الاصلية كذلك متى كانت النفس
تتخلق ببعض الاخلاق وارادت اكتساب خلق جديد اخر كانت الاولى كالاصلية
الطبيعية بالاضافة الى الجديدة والجديدة اعتيادية اكتسابية ثم ان ثابرت وواظبت
على هذه الجديدة وارادت اكتساب غيرها فانها تكون بالنسبة الى ما يأتي بعدها
طبيعية والتي بعدها اعتيادية فهذا رأيت افلاطون او غيره يقول ان من
الاخلاق ما هو طبيعي ومنها ما هو اكتسابي فاعلم ان مراده ما ذكرناه لا ما تفهم
من محوى ظاهر كلامهم وما يتبادر للاوهام من ورود مقالهم لئلا يشكل عليك الامر
فتظن ان من الاخلاق ما هو طبيعي حقيقة لا يمكن زواله فان ذلك شنيع
جدا ونفس اللفظ يناقض ذلك المعنى المحوى اذا تؤمل جيدا [فان معنى
الخلق ونفس معناه يرشد منه الاكتساب ولا معنى للخلق الا هذا غير ان من الطبائع
والامزجة ما ليس عن عمل الخلق المراد بالاكتساب ومنها ما يعاكس ويشاكس والله اعلم]

ومن ذلك اي من من اصنع تبادر الخلاف بين هذين الحكيمين
ما ظنه بهما في امر التعلم ومعناه وحقيقته وقراه من وقوع التناقض
بين رأييهما فيه حيث ظن ان ارسطو يرى فيه ان تحصيل الامر لم يكن حاصلا
وانا ان من ذلك ومرتب له الاشكال في تضاعيف السؤال الذي اورده في اواخر كتاب
البرهان واجاب عنه فقد قال هناك ان الذي يطلب تعلم ما اما ان يكون قد
علمه حين الطلب اولا وعلى الاول يكون طلبه تحصيل ما هو حاصل وهو عبث بل
محال وعلى الثاني كيف يعرف بعد التحصيل انه هو الذي كان قد طلبه فربما كان
غيره [كالذي يطلب معرفة الالوهية والازلية لا تطلب لانها حاضرة بالفعل وطلب الحاضر
يريد الغيبة والفقدان] وقد حل الشك فقال ان الذي يطلب علما ما انما
يطلب في شيء ما تحصيل ما في نفسه مثل من كان قد تعلم فعلم معنى المساواة واللامساواة
ثم طلب هل هذه العصا مساوية لتلك او ليستا متساويتين فانه اذا علم احد الامرين
فقد حصل لهذين الموضوعين شبه ما في نفسه ويحصل ذلك ان التعلم هو تحصيل شيء
لموضوع ما يكون لهذا الشيء مثال في النفس كانه يقول في الحق ان المطلوب معلوم من وجه دون وجه

وقد تشوه هذا الرأي
الارسطي بوجوه وجه
بها امر التعليم التعلمي ثم
فيرانشا وهلكه عند الكاتب
وسيفا التعليم الاسم
وقناته آنا تنظيم حرث
فانه اطوارا جديدا

وكم يكون ما لا يكون الطلب
من معناه ان الاعتقاد
اللاشعوري لا يكتسب
بعد والا برهان ذكرنا كل
تعريف لبيعها فتدبر

وبعبارة أخرى معلوم تصوراً لا تصديقاً ونستنتج لهذا الحل ان التعلم لو اكتسابا بالعلم مجهولاً تاماً
كان مشعوراً به من بعض الاوجه ومعلوماً بضرب من العلم غير ما طلب تحصيله كمن
يطلب ويسأل ما هي ماهية الملك او الجن كان يقول ان معنى هذا الاسم الذي سمعته
وتحقيق شرح اسمه بان كيت وكيت فهل حقيقته الموجوده كما سمعت اول حقيقة
اخرى او كان يقول هل ما تصورته حقيقي او غير حقيقي واذا كان غير الحقيقي فما
هو الحقيقي وبالجملة فقد خرج من ذلك ان التعلم لم يحصل ما لم يكن حاصلا
من حيث الوجه الذي يقال به انه ليس حاصلا وان كان حاصلا من وجه او وجوه
اخرى — هذا واما افلاطون فقد ظن ان رأيه في التعلم مثل الذي رأى تلميذه
وان التعلم عنده تذكر لما كان موجودا في النفس دائماً لما الظاهر في ذلك
ما يحكى عن سقراط وما يقال في مساواة الاحتياج في امر المساوي والمساواه وان
من يعلم ان هذا الشيء مساوٍ لذلك فانما تذكر ما في نفسه من حديث المساواه [ويجري
ان هذا شبيه بما يقال في المطلق من ان مقابله بينهما لان العلم بالجزئيات فرعها العلم
بالشيء فرع تصوره] وان كل تعلم هو على هذا النمط انه تذكر ما كان في
النفس وقد ظن الافلاطونيون في هذا القول كلتوها مجاوزة للحد اما تأملوه
بتقدم النفس ووجودها قبل التعلق بالبدن فقد حسنوا الظن بهذا القول
واجروا ما قاله افلاطون وما يحكيه عن استاذه في تحليل مجرى البرهان وفاتهم
ان قول افلاطون وحكايته حكاية من يروم تصحيح (تقريب الى التصحيح) مرضي عقلاً ما ثبت ومعلوم ان العلامات
ليست براهين حتى تعلم منه انه لم يطبقها الاولى والثانية وان التماثل به بالحدود
فقد افرطوا في الطعن التشنيع وزعموا ان ارسطو من لذلا سنادة في ذلك [وهذا
يشبه طعن لزلل من المعاني الغيرية] واغفلوا قوله في اول كتاب البرهان من ان كل
تعلم انما يكون عن معرفة متقدمة الوجود وقوله بعد ذلك بقليل وقد يتعلم
الانسان ما كان قد سبق فتعلمه فعلمه تذكرا وان لبعض الاشياء تعلمها تحصيل من جهة
العلم بها مثال ذلك جميع الاشياء الموجوده تحت الاسماء الكلية فليت شعري هل
يغاير هذا القول ما قاله افلاطون شيئاً سوى كان العقل السليم والرأي السديد والميل
الى الحق والانصاف معدومة في الاكثرين من الناس فمن تأمل حصول العلم وحصول
المقدمات الاولى وحال التعلم حق تأملا شافيا لم يفته ان الحكيمين متفقان وانه لا اختلاف
ولا تباين بين الرأيين ولكنه انما نحى الى طرق يسيره مجتهدا فيما يتحقق به هذا المعنى لنزول

فيما صحت الغرض بين
العلم بالوجه والعلم
بالشيء من الوجه فقال
ان الاول مقصود بالتعلم
والثاني الوصف لذكراه للعلم
فيتعلم اسم من المعلوم

كسيم ذات الواجب
من جهة الذات لا
من جهة الامتناع
مثلا المنفس

الأحد المعلمين
والمعلمين من لا من قوم
ذلك في كل حالة ومن
كل وجه

اتخذوا رهبانهم آلهة
اتخذوا احبارهم ورهبانهم
اربابا

الشك الواقع فيه فنقول لا ريب في ان للانسان نفسا ناطقة وانها ذات حواس هي آلات
للادراك وان ادراك الحواس انما هو للجزئيات ومن الجزئيات تستنبط الكليات
ولهذه الكليات هي التجارب غير ان من التجارب ما يقع عن قصد وهي التي تخصها الجمهور
باسم التجارب ومنها ما يقع لا عن قصد وهي تلك الفطريات الكليات الفطرية
ولا يطلق الجمهور عليها ذلك الاسم وربما لا يوجد لها اسم عندهم ثم يسميها
العلماء اوائل ومبادئ البرهان ونحوها كاسم المعارف [ومن الغريب كون المعلم
لم يأت باسم البديهيات واليقينيات وغيرها من المرادفات ومعلوم ان مبادئ البرهان
او مواد البرهان ست ١ البديهيات ٢ القضايا التي قياساتها معها كالاثنين
زوج اذ تتضمن هذا القياس الاثنان تنقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج
فالاثنان زوج ٣ الوجدانيات او الحسيات الباطنة كالاحساس بالجوع والعطش
والفرح والحزن وما اشبه ٤ التجربيات وهي يقينية لانها تشتمل على قياس قاطع
وهو ان الذي يعينه لو كان لا بد ان يشتمل على علة ثابتة مطردة اذ الاتفاق الصدفي
لا يكون دائما ولا اكثريا ٥ الحسيات الظاهرة المتوفرة شرائط الصحة والخالية من
اسباب الغلط كالحول فان الاحول يرى الواحد اثنين ٦ المتواترات وهي التي تروى
عن جمع يؤمن من تواطئهم على الكذب كوجود مكة لمن لم يشاهدها وبرلين كذلك]
[ولعل من المعارف بعض المعروف يقينيا كما ان من الاوائل او الاوليات بعض البديهيات
ولعل اطلاق الاسم بمعنى عام اي يشمل هذه الانواع الستة] وحقيقته يسير ان
من فقد حسا فقد فقد علما فالحسيات هي مبادئ المعارف وعنها تؤخذ
ولكن لما كانت المعارف انما تحصل لا عن قصد فلا يكاد المرء يتذكر عهد الحصول حتى يشعر
بانه قد حصلت لديه تلك المعلومات البديهيات ولذلك ظن اناس عند تتبع حصولها
وحدوثها وزعموا انها لم تزل كانت في النفس منذ القدم والدهر وان لتعلمها طريقا غير
الحس ومهما حصلت هذه التجارب اصبحت النفس عاقلة اذ العقل ليس شيئا
اكثر من التجارب وكلما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس اعقل ثم ان المرء
متى رام معرفة شيء من الاشياء وارادا شتاقه الى ان يقف على حال من احوال ذلك الشيء تكلف
الحد ذلك الشيء في حالته بما تقدم فعرفه وليس ذلك الا بان يطلب تحصيل ما في نفسه لذلك
الشيء مثلا اذا طلب معرفة ما اذا كان هذا حيوانا ام ليس بحي وكان قد شبهه فحصل في نفسه

معنى الحياة واللاحياة فانه يطلب تحصيل ما في نفسه مما ذهب عنه من احد المعنيين
لذلك الشيء فاذا وجده سكن عنده واطمأن والتذ بزوال اذى الحيرة والجهل [ومن
هنا نستدل على سعادة الانسان انما هي في العلم والعمل من فاعل وغاية] ولذلك قال
افلاطون ان التعلم تذكر [يعني ان اصل العلم الكلي موجود في النفس وانما التعلم
تنبيه وتذكير] وان التفكر تكلف الفكر ورائه والتذكر تكلف الذكر وان
المتعلم فكلفنا العلم فالطالب مشتاق متكلف ومهما وجد فقد قطع معرفته
معاني ما كان في نفسه قديما فانه يتذكره كالناظر الى جسم فيه بعض اعراض بعض
الاعراض جسم آخر كان قد عرفه ثم غفل عنه فانه يتذكره بما رآه من شبهه وليس
للعقل نفس يختص به دون الحواس سوى ادراك جميع الاضداد وجميع الاشياء
وتوهم الامور على غير ما هي عليه [كتصور بيده الرحم او القوة الممكنة او
العقل الذي لم يضبط الوهم وسائر المدارك حتى ادركه] فان الحس يدرك
من الموجود المجتمع مجتمعا ومن المتفرق متفرقا والعقل يدرك الصنفين
معا وقد يضيف تمييز كليهما ومن تأمل ما وصفناه مما قد بالغ الحكيم في
الابانة عنه في كتاب البرهان وكتاب النفس وشرح المفسرين واستقصوا
امره علم ان ما ذكره في اول كتاب البرهان ليس مناقضا لما قاله افلاطون وانهما
يتشابهان تماما غير ان للكلاميين نوع اختلاف مرضي وذلك ان ارسطو يذكر ذلك
عند ما يريد تقرير امر البراهين والكلام عليها وعلى ماهية النظر والفكر وانه تحصيل
ما ليس بحاصل وافلاطون يذكر ذلك عند تكلمه على النفس وامر الاشياء والعلوم
ستنطوي فيها ولذلك اشكل الامر على اكثر من ينظر في اقاويلهما وبينهما او رأيهما
كما يتضح لمن سبر السبيل [اقول وقد بقيت فلاسفة الغرب في هذا العصر
الحاضر آت من ابدا جدلهم غلبت على الناحية الصورية العقلية والمعنوية وان
الآخر غلبت عليه الناحية التجربية الحسية التحققية - والاول الكل تتفقه على ان الاول
في الاصل لا يكون الاعمى عيانه وشاهده ومكاشفة والدليل على ذلك ان الاوائل
ان عمر ما بعلم بطبعه ؛ ان الصحيح لدى جميع العلوم نظرية كانت او بديهية فاذا كان هو
الصحيح لبديهيات العلوم نفسها فكيف يحتاج الى برهان واذا كان هو الصحيح لجميع
البراهين فكيف يحتاج الى البرهنة بل هو فوق البرهان كيف يكون لغيره من الظهور
ما ليس له حيث هو عين الاعيان؟]

ومن ذلك امر القدم والحدوث للعالم انه امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع
هو علته الفاعلة ام لا ومما يظن بارسطو انه يرى ان العالم قديم وبافلاطون انه
يرى ان العالم محدث [قد قيل منه انه كلام عن رأيه بتكوين العالم] ويرى انه قائل به]

حسب جاري نقص الملل

فاقول ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس
الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا انه قد توجد قضية واحدة بعينها
يمكن ان يؤتى على كلا طرفيها بقياس من مقدمات ذائعة مثال ذلك هل
هذا العالم قديم او ليس بقديم وقد ذهب على هؤلاء المختلفين اما اولا فان
ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو
في كتاب طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه بيان امر القياسات المركبة
من المقدمات الذائعة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم
هل هو قديم او محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير او شر وكانوا
يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة وقد بين ارسطو في هذا
الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب
لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقا
فيستعمل في الجدل لشهرته وللصدق في البرهان فكيف يمكن ان ينسب
اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا الكتاب ومما دعاهم
الى ذلك الظن ايضا ما ذكره في كتاب السماء والعالم ان الكل ليس له بدء زماني فيظنون
عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب
وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه
يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل على ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدء
زماني انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان الذي يتكون
اولا فاولا باجزائه فان اجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث
عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدء زماني ويصح بذلك انه انما يكون
عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان

اوردها الحركة والتغير
ما وجد الزمان واهم
الحركات اهمها الحركة
الفلكية التعالية

ومن نظر في اقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف باثولوجيا [اقول وقد يقول
البعض ان ليس من وضع ارسطو بل من وضع افلوطين المعروف بالشيخ اليوناني اقول
ومع ذلك فان اسم ثيولوجيا اسم قسم لا اسم كتاب ولعل لارسطو كتابا كان اسمه هذا الاسم غير
انه الذي بين ايدينا ليس هو وربما يكون قد اختلط ذلك]

يثبت الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية فلا تخلو هذه الاقاويل
اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات اما ان تكون متناقضة
يناقض بعضها البعض واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما
ان يكون لها معان وتاويلات تتفق فيها بواطنها وان اختلفت ظواهرها
فتتطابق عند ذلك وتتفق فاما ان يظن بارسطو مع براعته
وشدة تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية
انه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر واما ان
بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل
اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول فبقي ان يكون لها تاويلات ومعان
اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة فنقول انه لما كان الباري جل جلاله
بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه [مع العلم بانه سوى ما انشأ الا من الهزل]
وذلك لانه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله
ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظ
فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضروري ان نعلم ان مع
كل لفظة نقولها في شئ من اوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره
من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود
علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود ما هو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه
حي بمعنى اشرف وافضل مما نعلمه من الحي الذي دونه وكذلك الامر في سائرها
فمهما استحكم هذا المعنى وتمكن ورسخ في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات
سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطو ومن سلك سبيلهما واتبع واقتفى
اثرهما فلنرجع الان الى حيث فارقنا فنقول لما كان الله تعالى حيا موجدا
لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته
جل الله من الاشباه [والعرفاء وجمع من الحكماء يحتاطون في التعبير اشارة
الى كمال التنزيه فيقولون واجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده لا في ذاته بل في كلمه
والامر الفائض منه الشهرستاني] وايضا لما كانت ذاته باقية لا يجوز عليه التبدل
والتحول والتغير فما هو بحيزه وصقعه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم

ولو لم تكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحق الحرية في الذي كان يوجده
ومن اي مثال يتخيل بالفعل ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن
الفاعل الحق الحرية لزمه ان يقول بانه ما يوجده انما يوجده جزافاً واتفاقاً
ومن غير قصد ولا يتخيل غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات
فمن هذا المعنى ينبغي ان تعرف وتتصور اقاويل اولئك الحكماء وفيما اثبتوه
من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا
العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية
كلها كامثال لهذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود
العوالم الكثيرة في كتبه الطبيعية وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح
وينبغي ان تتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الاقاويل الالهية
فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله الغرر الشديد والمنظر
الكبير وان تعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية
والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة المتعالية عن جميع
الاوصاف المتباينة لجميع الامور الكيانية الموجودة في الوجود الطبيعي فانه
ان قصد اختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات سوى ما هي
مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظ يتصور منها غير ما ترثه الحس
فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من
الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالهية
التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع اشرف واعلى مما نتخيله ونتوهمه
وما يجري هذا المجرى اقاويل افلاطون في كتابه طيماوس من كتبه في امر
النفس والعقل وان لكل واحد منهما عالماً سوى عالم الآخر وان تلك العوالم
متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل ادنى وسائر ما قاله مما يشبه ذلك
ومن الواجب ان نتصور منها شبه ما ذكرناه من انه انما يريد بعالم العقل حيزه
ومستقره وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري مكاناً
وبعض هذه الاماكن اعلى والبعض ادنى كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره
اشد المستنكرين بالتكلف تكييف المراتب وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة
والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل

كالبعض الحروف ان
الذين يتكلمون بالاذهان
انما يتكلمون بعقولهم
او يتكلمون بانفسهم

وقوله عالم العقل انما هو على حد ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد
بذلك حيز كل واحد منها [اى مكانته ورتبته] وكذلك ما قال من افاضة
النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس انما اراد به افاضة العقل بالمعونة
في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بجزئياتها والتفصيل عند احساسها
بجسمانياتها وتحصيلاتها ما يودعه اياها من الصور الداثرة الفاسدة وكذلك
سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس واراد بافاضة النفس للطبيعة
ما تفيدها من المعونة والاشياء التي تحركها بما ينفعها مما به قوامها ومنه اللذة وكلها
والتعطف بها وما اشبه ذلك واراد برجوع النفس الى عالمها عند الانحلال
من محبسها ان النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن
الطبيعي الذي هو مملكتها وكرسيها كانها تشتاق الى الاستراحة فاذا رجعت
الى ذاتها فكانها قد اطلقت من محبس مؤذ الى حيزها الدائم المشاكل ومن هذه
الجهة ينبغي ان يقاس كل ما لم نذكره من تلك الرموز فان تلك المعاني بدقتها
ولطافتها تمتنع وتحجب عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم
افلاطون ومن سلك سبيله ونحا نحوه وان العقل على ما بينه الحكيم ارسطو
في كتبه عن النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو اشرف اجزاء النفس
وانهم لهم به بالفعل [جزء فاعل لانه اشرف من جزئيه قابلي وقابلي هيولى وسفلي وهكذا]
فاجدر من تعلم الالهيات ان تعرف الباري جل ثناؤه فكان اقرب الموجودات
اليه شرفا ولطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم تتلوه النفس لانها كالمتوسطة
بين العقل والطبيعة اذ كان لها حواس طبيعية فكانها متحدة من احد طرفيها
بالعقل الذي هو متحد بالباري عز وجل من السبيل الذي ذكرناه ومن
الطرف الآخر متصلة بالطبيعة وكان الطبيعة تتلوها كيانا لا مكانا فعلى
هذا السبيل وما شاكله ينبغي ان تعلم ما يقوله افلاطون في اقاويله فانها لما اجريت
هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تورد على القول بان بينه وبين تلميذه
اختلافا في هذا المعنى الا ترى ان ارسطو حيث يريد ان يبين مراتب العقل
والنفس والربوبية حالا كيف يجرأ في القول ويتجوز فيه ويخرجه مخرج الالغاز من سبيل
التشبيه وذلك في كتابه المعروف باثولوجيا حيث يقول اني ربما خلوت بنفسي وخلعت

قوله من عرف ذاته فالمراد
ومن عرف نفسه عرف ربه ولم
ومن عمي منها عمي عن العقل
الربانيات من [illegible]
انما يكون من [illegible]
ومساحة [illegible] من النفس
والعقل وانها من الارض
والربوبية ما يرى ذلك
للقدسي ازعم الفلكية

عرف ارسطو المكان بانه
السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر
الملاقي من المحوي
وهذا ينطبق على
الحيز والوضع
والمكانة

تجسد الحكمة
دون معنيين يجدها
في العالم الكبير
وفي العالم الصغير
الذي يعني فارمي

ومن نظر في أقاويله من الربوبية بالكتاب المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه الأمر في إثبات الصانع
المبدع لهذا العالم فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى وهناك تبيين أن الهيولى
أبدعها الباري جل ثناؤه لا من شيء وأنها تجسمت عن الباري وعن إرادته ثم ترتبت
وقد بيّن في السماع الطبيعي أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك العالم في جملته
يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم
بعضها مع بعض وقد بيّن هناك أمر العلل كم هي وأثبت الأسباب الفاعلة وقد بيّن هناك
أيضاً أمر المكون والمحرك وأنه غير المتكون وغير المتحرك وكما أن أفلاطون بيّن في
كتاب طيماوس أن كل متكون فإنما يكون عن علة مكونة له اضطراراً وأن المتكون
لا يكون علة لتكوين ذاته كذلك أرسطو بيّن في كتاب أثولوجيا أن الواحد موجود
في كل كثرة لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تتناهى أبداً البتة ويبرهن
على ذلك ببراهين واضحة مثل قوله إن كل واحد من أجزاء الكثير إما أن يكون
واحداً وإما أن لا يكون واحداً فإن لم يكن واحداً لم يخل إما أن يكون كثيراً
أو لا شيء وإن كان لا شيء لزم أنه لا يجتمع منها كثرة وإن كان كثيراً فما
الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم أيضاً من ذلك أن ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى
ثم بيّن أن ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو ليس بواحد إلا بجهة
دون جهة فإذا لم يكن في الحقيقة هو واحداً بل كان كل واحد فيه موجوداً
كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم بيّن أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر
الموجودات الوحدة ثم بيّن أن الكثير بعد الواحد لا محالة وأن الواحد تقدم الكثرة
ثم بيّن أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك العكس
ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات إلى القول على أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية
ويبيّن بياناً شافياً أنها كلها حدثت من إبداع الباري وأنه عز وجل هو العلة
الفاعلة الواحد الحق مبدع كل شيء على حسب ما بيّنه أفلاطون في كتبه الربوبية مثل
طيماوس وبوليطيا وغير ذلك من سائر أقاويله وأيضاً فإن حروف أرسطو
فيما بعد الطبيعة إنما يترقى فيها من الباري جل جلاله في حرف اللام ثم ينحرف ينعطف
راجعاً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات إلى أن يبين فيها وذلك مما لا يعلم
أن سبقه فيه من قبله ولا لحقه من بعده إلى يومنا هذا فهل يظن بمن هذا سبيله أنه ينفي الصانع
ويقول بقدم العالم [أي القدم الذاتي الذي القديم بمعناه لا يحتاج إلى صانع يصنعه]

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر اقاويل لهذين الحكيمين في اثبات الصانع استغنينا
بشهرتها عن ايراد نصوصها واحضارنا اياها بعباراتها في هذا الموضع ولولا ان
هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاعدل الاوسط ومتى ما
تشعبنا كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي مثله لافرطنا في القول وبينا انه
ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والملل والشرائع ومن سائر الطوائف من العلم بحدوث
العالم واثبات الصانع القادر المختار وتلخيص امر الابداع ما لارسطاطاليس
وقبله لافلاطون ولمن سلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل
العلماء من سائر الملل والنحل ليس يدل تفصيلا الا على قدم الطبيعة
وثباتها ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في
المبدآت (الابتداءات اي في قصة بدء الخلق واصل نشأة الكون)
والاخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب
من قولهم بان كان في الاصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الارض
وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر
الامم والشعوب مما يدل جميعه على محض الاستحالات والتغير والتغايير
التي هي ضد الابداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السماوات والارضين
من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها واعدامها وما اشبه ذلك مما لا يدل
شيء منه على التلاشي المحض ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان
بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا امر الابداع بحجج واضحة
مقنعة وانه ايجاد شيء لا من شيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد
لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى لا شيء وما شاكل ذلك
من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها وخصوصا ما لهما
في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة لكان الناس في حيرة ولبس غير ان لنا في
هذا الباب طريقا نسلكه يتبين به امر تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية
الصواب والسداد وهو ان البارئ جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه
مثقال حبة من خردل ولا يفوته عناية شيء من اجزاء العالم على السبيل الذي بيناه
في العناية من ان العناية الكلية شائعة في الجزئيات وان كل شيء من اجزاء العالم
واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها حسبما يدل عليه كتب التشريح وعلم منافع الاعضاء

(المشتهر باسم اثولوجيا) وربما اشبهها من الاقاويل الطبيعية وكل امر من
الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم به صنعة مع غاية الاجادة والسبك
ونهاية الاتقان واحكام الصنع الى ان يتم في هذه الاجزاء الطبيعية اما البرهانيات
والسياسيات والشرعيات فالبرهانية موكولة الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول
القويمة والسياسيات موكولة الى اصحاب الآراء السديدة والشرعيات موكولة الى ذوي
الالهامات الروحانية واعم شيء كلها الشرعيات والفاظها خارجة عن مقادير
عقول المخاطبين ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره فان من امر تصور
في امر المبدع الاول انه جسم وانه يفعل ما يفعل بحركة وزمان كالصانع الذي
في الشاهد ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من ذلك واشبه به ومنهما
توهم انه غير جسم وانه يفعل ما يفعل بلا حركة ولا زمان لا يثبت ولا يستقر في
ذهنه معنى متصور البتة وان اجبر على ذلك ازداد غيا وضلالا وعماية كان
فيما تصوره ولما يعتقده معذورا مصيبا ثم انه لو قدر بذهنه على ان يعلم
انه غير جسم وانه فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصور انه لا في مكان وان
اجبر على ذلك وكلف تصوره تبلد [كالسيدة التي قالت لو كانت اختي عنده ما اريد المحل
مستقض بعبدا الراهب وتصغير الذي تقول به احدى لا احسن شيء من المعرفة والمتعة الرومية]
[ولذلك قال الآخر ابم على العقيدة للملة التي انت سائرة عليها] فانه يتركه على حاله
ولا يناهز الا غيرها وكذلك لا يقدر الجمهور على تصور شيء يخرجه لا عن شيء ونفيه
لا الى شيء ولذلك خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وفهمه ولا يجوز ان
ينسب شيء من ذلك ما هو موضوع في موضع الابداع الى الخطأ والوهن بل
كل ذلك صواب قويم فطرق البراهين الحقة مأخوذة من عند الفلاسفة الذين
مقدمهم هذان الحكيمان الاوحديان اعني افلاطون وارسطوطاليس واما طرق الحجج
المقنعة المحمودة النفع العظيمة الفائدة فمأخوذة من عند اصحاب الشرائع الذين
عوضوا بالابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله وكان من ايضاح
الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكانت اقاويله في كيفية
الابداع وتلخيص معناه

في تنقية الابداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فستنكشف ان شاء الله فساد ما يعتقد
ما يعتقد وان رأيهم من حول منها [illegible]

ومن ذلك ايضاً مواضع تظن الخلاف الظاهر بين الحكيمين امر الصور
والمثل التي تنسب الى افلاطون انه يثبتها وان ارسطو على خلاف رأيه فيها
وذلك ان افلاطون في كثير من اقاويله يومئ الى ان للموجودات صوراً
مجردة في عالم الالهية وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا
تفسد بل هي باقية خالدة وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات
الكيانية الطبيعية وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاماً يشنع فيه
على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الالهية
غير فاسدة ويبين ما يلزمها من الشناعات منها انه يجب ان يكون هناك
خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات من الافلاك والادوار
وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الالحان واصوات مؤتلفة واصوات
غير مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخرى معوجة واشياء حارة
واشياء باردة وبالجملة كيفيات فاعلة وكيفيات منفعلة وكليات وجزئيات
ومواد وصور وشناعات اخر يطول بذكرها
هذا المقال وقد استغنينا بشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر
الاقاويل حيث ومأنا اليها والى اماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها للاقاويل
لمن يلتمسها من مواضعها اذ الغرض المقصود من مقالتنا هذه
ايضاح الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وامكنه الوقوف
على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير ان ينحرف عن سواء
السبيل الى ما تخيله الالفاظ وتوهم التعبيرات المشكلة الملبسة ابن الفصل

بقية الفصل الاخير — اني ربما خلوت بنفسي طويلاً وخلعت بدني جانباً
وصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً اليها خارجاً من كل
شيء سواي فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً وارى في ذاتي من الحسن والبهاء
ما ابقى له متعجباً بهتاً فأعلم عند ذلك اني من العالم الشريف جزء صغير فاذا ايقنت
بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي فصرت كأني هناك متعلق به وعند ذلك
يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الالسن عن وصفه والآذان عن سمعه فاذا استغرقني ذلك

ومن الظنون العقيمة في شأن الفلسفة الحكمية الظن بأنها لا تؤمن بأمر الثواب والعقاب
وهذا وهم فاسد كاسد وزعم باطل فإن ارسطوطاليس يوجب المكافاة في الطبيعة
وفي رسالته التي كتبها لوالدة الاسكندر لما بلغها نعيه فجزعت عليه جزعا شديدا احزنت
وازمعت التنكيل بنفسها يصرح بأمر المجازاة ويدل وصريحه ان اسارع هذا (
فما شهدوا الله في ارضه التي هي للأنفس العالمة فتدرك المثبة على ان الاسكندر
العظيم من اخص الاخيار الماضين واما الآثار الممدوحة فقد رسمت له في سيرته
اما كثير الارضين واطراف مساكنها من مشارقها ومغاربها ولم يؤت الله احدا
ما آتاه للاسكندر الاحسن اجتباء واصطفاء والمؤمنيا اختار الله فمنهم
من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك الدلائل عنه والاسكندر
اشهر الماضين والحاضرين دلائل واحسنهم ذكرا واحمدهم حياة واسلمهم
وفاة يا والدة الاسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكتسبي
ما يبعدك عنه ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه عند التلاقي في زمرة الاخيار
الابرار واحرصي على ما يقربك منه واول ذلك ان تتولي بنفسك الطاهرة
امر القرابين في هيكل ديوس هذا وامثاله وما يليه من كلامه يدل دلالة
واضحة على انه كان يوجب امر المجازاة واما افلاطون فانه اودع في آخر كتاب
السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم العدل والميزان القسط
الاوفى وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها وشرها فمن تأمل ما ذكرناه
من اقاويل الفلسفة الحكمية ثم لم يصر على العناد والصراع اعتناء ولا يحسن
متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة والتسارع واكتراث الزور بأمثاله
الاجلاء والافاضل ما هم عنه براء وهو منه بمعزل ومنه هذا نختتم المقال
فيما رمنا بيانه من الجمع بين رأيي الحكيمين العظيمين والحمد لله كنه حمده
والصلاة على نبيه خير خلقه وعلى عترته الطاهرين وصحبه والسلام اسبغه

(يقول الكاتب واني اورد هنا فيما من موضع الخلاف الذي يتبادر
من اقاويل الحكمية ثم اوردنا ايضا الكلام التي بينها
ذلك حقيقة القول في كنه ما يشير اليه فعليه الكلمة العليا
يجد شاهده واضحة ومشارعليها لا محه ثم واكمل مددا)

الرسالة الثانية من الثمانية

مقالة شريفة للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي في أغراض المعلم الأول في كل مقالة من مقالات كتابه ما بعد الطبيعة الموسوم بالحروف قال أبو نصر الحكيم الشهير الطائر الصيت

قصدنا في هذه المقالة أن ندل على الغرض ونرشد إلى الهدف الذي يشير إليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وإلى الأقسام الأول التي له ـــ

إن كثيرين من الناس تبادر إلى أوهامهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وما يناسبها ويكون منها بسبيل ويمت إليها بسبب وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد أكثر الناظرين فيه تأخذه الضلال والحيرة إذ نجد أكثر الكلام فيه خاليا من هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاما خاصا بهذا الغرض إلا في المقالة الحادية عشرة منه وهي التي عليها عنوانه علامة اللام

ثم لا يوجد للقدماء والشراح كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما وقع لسائر الكتب بل إن وجد شرح فللإسكندر شرح غير تام لمقالة اللام ولثامسطيوس شرح تام لها وأما المقالات الأخر فإما أنها لم تشرح وإما أنها لم تبق إلى زماننا على أنه قد يظن إذا نظر في كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام ونحن نريد أن نشير إلى الغرض الذي فيه وإلى الذي تشتمل عليه كل مقالة منه فنقول

إن العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ويختص نظرها بأعراضها الذاتية الخاصة بها مثل علم الطبيعة فإنه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن ويتغير أو يسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه ومثل علم الهندسة الناظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات التي تخصها والنسب والإضافات الواقعة فيها وفي مباديها ولواحقها من جهة ما هي كذلك ومثل علم الحساب الناظر في العدد وعلم الطب الناظر في البدن الإنساني من جهة ما يصح ويمرض ومثل ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات [ولذلك تجد هذا الفرق بعينه بين العلم والحكمة في كتب الفلسفة الحديثة الغربية وأن موضوع الحكمة هو الكل من حيث هو كل في عموم ذلك وتناولها]

فكان هؤلاء الغربيين خصصوا اسم الحكمة بما هو موضوعه الكلي صدقا كما اخرجوا التعاليم من دائرة الفلسفة وهكذا يظهر لي الفرق بين الاثنين

واما العلم الكلي فانه هو الناظر في الشيء العام الذي يعم جميع الموجودات مثل
الوجود والوحدة وفي انواعه ولواحقه وفي الاشياء التي لا تعرض بالتخصيص
لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل
والتام والناقص وما يجري مجرى هذه [وكلها تدخل في قضايا شرطية منفصلة
تشمل جميع الموجودات دون ان يشذ عنها شيء منها ولذلك كانت عامة مطلقا وكلية (كليا)]
وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي ان يسمى باسم الله
جل جلاله وينبغي ان يكون العلم الكلي علما واحدا فانه لو كان علمان كليان
لكان لكل واحد منهما موضوع خاص والعلم ذو الموضوع الخاص الذي
لا يشتمل على موضوع علم آخر هو علم جزئي فكلا العلمين جزئيان هذا خلف
فاذن العلم الكلي واحد لا محالة [وهذا اما استدل بنظيره ملا صدره على التوحيد]
فينبغي ان يكون العلم الالهي داخلا في هذا العلم لان الله مبدأ للموجود المطلق
لا لموجود دون موجود. فالقسم من العلم الكلي الذي يكون مشتملا على اعطاء مبادئ الوجود ينبغي
ان يكون هو العلم الالهي ولان هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات بل هي اعلى
من الطبيعيات وجودا فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة فلهذا واجب
ان يسمى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمي وان كان اعلى من علم الطبيعة [لان الخيال
اوسع من القوة العقلية الحسية الجزئية] اذ كانت موضوعاته مجردة عن المواد فليس ينبغي
ان يسمى علم ما بعد الطبيعة لان تجرد موضوعاته عن المواد وهمي لا وجودي واما في الوجود
فليس لها وجود محقق الا في الطبيعة واما موضوعات هذا العلم فمنها ما ليس
له وجود البتة في الطبيعيات لا وهمي ولا حقيقي وليس انما جردها الوهم عن
الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انها مجردة ومنها ما يوجد في الطبيعيات
وان كان يتوهم مجردا عنها ولكنه ليست توجد فيها بذاتها بحيث لا يستغني عن وجودها
ويكون امورا خواصها بالطبيعيات بل توجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من
الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذن العلم الذي يحق ان يسمى بهذا
الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع
الاول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد ولكن لما كان
العلم بالمتقابلات واحدا نظر هذا العلم ايضا في العدم والكثرة ثم بعد هذه
الموضوعات وتحقيقها ينظر في الاشياء التي تتقدم منها مقام الانواع كالمقولات العشر

كان قد كانت تقول ان الخيال للقياس ثم والقوة العاقلة للتشكيك واما الاول فله العقل الشكلي اي المثالي وهذا ما قيل ونعرفه ... تكلم بفصل العرش كالامام حجة الاسلام الغزالي راجع المنقذ

للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد
بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذا ينظر في انواع العدم والكثير ثم
في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق
الهوية الوحدة كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والموازاة والمناسبة وغير
ذلك ولواحق العدم والكثير ثم في مبادي كل واحد من هذه ويتشعب ذلك ويتقسم
الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية فينتهي هذا العلم وتتبين فيه مبادي جميع العلوم
الجزئية وحدود موضوعاتها فهذه هي جميع الاشياء التي يبحث عنها في هذا العلم
هذا واعلم ان المقالة الاولى من هذا الكتاب المرسوم بالحروف تشتمل على شبه الصدر
والخطبة للكتاب وهي في ابانة ان اقسام العلل كلها تنتهي الى علة اولى والمقالة
الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة في هذه الصناعة وابانة وجه التعويص
فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها لتكريد للذهن تنبه على نحو الطلب والمقالة
الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهي المعاني التي ينظر فيها
وفي الاعراض الخاصة بها وهي التي عددناها والمقالة الرابعة تشتمل على
تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الالفاظ الدالة على موضوعات هذا العلم
وانواع موضوعاته ولواحقه سواء كانت بالتواطؤ او بالتشكيك او بالاشتراك
والمقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصل الذاتي والعرضي الجوهري بين العلوم النظرية
الثلاثة اعني الطبيعي والرياضي والالهي وانها ثلاثة فقط وتعريف ان العلم
الالهي بانه داخل في هذا العالم بل هو هذا العلم بوجه ما فان له النظر في الهوية
التي تقال بالذات لا في الهوية التي تقال بالعرض وانها كيف تناولها الجدل وصناعة
المغالطة [ومن ثم اطلق افلاطون على العلم الالهي اسم الجدل واما صناعة السوفسطائية فهي
معلومة بانها تنظر في الالهي لا كما هو وانما الالهي] والمقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول
في الهوية التي تقال بالذات وهي الجوهرية وتفصيل اقسام الجوهر وانه هيولى وصورة ومركب
[اي ثالوث ويشتمل اربع في الصورة العقل والنفس والصورة واربع في المركب الحسي
المسماة بالآلة العالمية] وان الحد الحقيقي انما هو للموجودات فلا تكون الموجودات
وانه كان للجوهر بذاته الجواهر وكيف تحد المركبات وان الاجزاء توجد في الحدود
وان الصور تفارقه وانها لا تفارقه وان لا وجود للمثل والمقالة السابعة تشتمل
على مبادي هذه المقالة وابطال القول في الصور الافلاطونية وبعض المتكونات معا في التكوين

[illegible marginal notes]

33

من معاني العقل
منه الامر الى الانسان
...كل انما العبارة
دون التبيان

وتحسبه الترك في حدود المقولات اذا وجدت وانه محدودها ذواتها [الى ان الالهيات فيه
الهويات في جنسية المقولات كما قال الصدر انها ذات بسيطة ولذا الشيخ المتوكل] والمقالة
الثامنة في القوة والفعل وتقدم المتقدم منهما والمقالة التاسعة في الواحد والكثير
والعدد والتلازم والضد والمقالة العاشرة في التمييز والتمييز بينها بيان هذا العلم
وعوارضه والمقالة الحادية عشرة في مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته
وانه عالم بالذات حق بالذات وفي الموجودات المفارقة التي بعده وفي بيان ترتيب
وجود الموجودات عنه [وهذه هي المسالة المعروفة بمسالة الصدور وكيفية الصدور ولهذا
للمتأخرين لغط الشعوذة المتعلق الشيرازي] والمقالة الثانية عشرة في مبادئ الطبيعيات
والتعليميات وهذه هي الابواب من الاغراض هذا الكتاب وحصل تمامه [واورد العربي انه
هذه الرسالة عبارة قد يتصور منها ذلك او ظهر للفصول هذا الكتاب المعروف بالحروف وليس في ذلك
كبير هدى لا نظن هذا ما يحمد على من فيلسوف]

الرسالة الثالثة من الثمانية (٣) في معاني العقل

اسم العقل يطلق على ستة اقسام الاول الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه
انه عاقل الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون
هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل وذلك ما ينفيه الثالث العقل الذي يذكره ارسطو
في كتاب البرهان الرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق
والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة
— القسم الاول — اما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان انه عاقل فان مرجع
ما يعنون به الى التعقل [النية والاستعدادات من هذا كله] وذلك انهم ربما قالوا في
مثل معاوية انه كان عاقلا [كان اورشيد والمامون ذهب الارض] وربما امتنعوا ان يسموه عاقلا
ويقولون انه داهٍ العاقل يحتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنونه الفضيلة والدهاء
انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير
او يجتنب من شر ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط
ما هو شر بل يسمونه ماكرا او داهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الروية في استنباط
ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو التعقل فهؤلاء انما يعنون
من العقل المعنى الذي يعنيه ارسطو بالتعقل وانما يسمى معاوية عاقلا

فالجمهور يعنون بعقل
من انحاء العقل العملي

واما من سمى معاوية عاقلا فانما يراد بالعقل جودة الروية في استنباط ما ينبغي
ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق   وهؤلاء متى توقفوا في امر معاوية وامثاله
ممن ماريا جبوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمونه بهذا الاسم من كان شريرا وكان
يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا
واذا سئلوا عمن يستعمل جودة روية في فعل الشر هل يسمى داهيا او ماكرا او ما اشبه
هذه الاسامي لم يمتنعوا من هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم ايضا ان العاقل انما
يكون عاقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته
في افعال الفضيلة واجتناب افعال الرذيلة و هذا هو المتعقل المتدبر في
العواقب ذو البصيرة والاناة   فالجمهور لما كانوا انما يعنون بهذا الاسم
ما يشيرون به كأنه تقتضي من قبل تلك انفسها ان العاقل ليس يكون عاقلا
ما لم يكن ذا دين وتدين وان الشرير وان بلغ ما بلغ في جودة الروية في استنباط
الشرور لم يسموه عاقلا وانه نفس الاخرى التي تسمى الدهاء ان
لجودة رويته فيما ينبغي ان يفعل على العموم وبالجملة عاقلا فانما تسمية من جعلت
فيهم هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي ان يفعل من شر هل يسمونه عاقلا
توقفوا وامتنعوا صار مرجع الجميع بآرائهم فيما يعنونه بالعاقل الى معنى
المتعقل المتبصر المتدبر في العواقب النتائج والتبعات ومعنى المتعقل
عند ارسطو هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي ان يفعل من افعال
الفضيلة في حينه ما يفعل اذا كان مع ذلك فاضلا [اقول وهذا هو العقل العملي
الخيري الذي له ملكات الفضائل العملية الاربع ومنها ملكة الذكاء والفطنة المتوسطة
بين الجربزة او الشرارة والمكيدة وبين البلادة والغباوة]

القسم الثاني من اقسام العقل —   واما العقل الذي يردده المتكلمون على
السنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل وذلك مما ينفيه او يقبله او لا يقبله
فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع فانه بادي الرأي المشترك عند الجميع
او الاكثر يسمونه العقل وانت تتبين ذلك متى استقرأت شيئا مما يتخاطبون فيه
به او ما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة [ولذا صار العقل الكلامي
في غالب القضايا مبنيا عند الكل وارباب البصائر وصار واهيا الجهد المحصور في نظم الملة
والحكمة بحيث لا يفهم الامور معكوسة كما قال ابن ... لبس الدين كما يلبس الفرو مقلوبا]

القسم الثالث من تلك الاقسام الستة — واما العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في البرهان
فانما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة
الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر وروية بل بالفطرة والطبع او بالجبلة
والجبلة او من الصبا ومن حيث لا يشعر من اين حصلت ومتى حصلت وكيف حصلت
فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى (البديهة) لا بفكر ولا بتأمل
اصلا واليقين بالمقدمات التي صنفتها الصنف التي ذكرناها وتلك المقدمات
هي مبادئ العلوم النظرية [ولهذا المعنى قرب من معنى العقل الالهي الذي جبل عليه
العقل منذ الخلقة والجبلة فانظر هنا]

القسم الرابع من الاقسام الستة — واما العقل الذي يذكره في المقالة
السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة
على اعتياد شيء شيء مما هو في جنس جنس من الامور وعن طول تجربة شيء شيء مما هو في
جنس جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات في الامور
الارادية التي شأنها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك الجزء من النفس يسميه
العقل في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التي تحصل للانسان
بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من اجزاء النفس هي مبادئ للمتعقل والذهني
فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التي من شأنها ان تؤثر او تجتنب
ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقل نسبة تلك القضايا الاول المذكورة في كتاب
البرهان الى ما يستنبط بها من النظريات وكما ان هذه مبادئ لاصحاب العلوم النظرية
يستنبطون بها ما شأنه من الامور النظرية ان يعلم ولا يعمل كذلك تلك المبادئ
للمتعقل والذهني فيما شأنه ان يستنبط من الامور الارادية العملية وهذا
العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزيد مع الانسان طول عمره
فتتمكن فيه تلك القضايا ويضاف اليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده
فيما تقدم قبل ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه
عقلا تفاضلا متفاوتا عظيما ومن تكاملت فيه هذه القضايا
في جنس ما من الامور صار ذا رأي في ذلك الجنس ومعنى ذي الرأي هو الذي اذا اشار بشيء
قبل رأيه من غير ان يطالب بالبرهان ولا يراجع وتكون مشورته مقبولة وان لم يقم عليها برهانا

ولذلك قلما يبلغ الانسان هذه المرتبة الا في دور الشيخوخة وطول الكهولة لاجل حاجة
هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذي ليس يكون الا في طول الزمان
الى ان يتمكن من القضايا = والمتكلمون يظنون ان العقل الذي يرددونه فيما
بينهم انه هو العقل الذي ذكره ارسطو في كتاب البرهان ونحو هذا يشيرون
ولكنك اذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها مقدمات
مأخوذة من بادي الرأي المشترك فلذا صاروا يؤمون شيئا ويستعملون غيره
[اقرأ هذه الجمل كلها بعد المتقدم من الكلام على القسم الثاني فانه سبق تقدمها]
(٥) القسم الخامس من الاقسام الستة — اما العقل الذي يذكره ارسطو
في كتاب النفس فانه جعله على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل
مستفاد وعقل فعال والعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء نفس
او قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع
ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها
وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست تنتزع عن موادها التي فيها وجودها
الا ان تصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها
الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات وانما اشتق لها هذا الاسم
من اسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صورا لها
وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة
جسمانية مثل شمعة ما فنقش فيها نقش وصار ذلك النقش وتلك الصورة
في سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة
بجملتها كأنها بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قرب وهمك
من تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا
لتلك الصورة وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور
في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور
المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور التي فيها ماهية منحازة بل
هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تتخلق بها
شمعة مكعبة او مستديرة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتستولي على طولها وعرضها وعمقها

بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون
لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهم
حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطو في كتاب النفس عقلا
بالقوة فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة على الإطلاق
فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات
عقلا بالفعل فهذا هو معنى العقل بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي
انتزعها من المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل
أن تنتزع من موادها معقولات بالقوة فهي إذا انتزعت صارت معقولات
بالفعل بأن صارت صورا لتلك الذات وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل
بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شيء واحد
بعينه ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيئا غير أن المعقولات صارت
صورا لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذن معنى أنها عاقلة
بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل هو معنى واحد بعينه [وهذا هو
الذي يعني الفلاسفة بأن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد] والمعقولات
التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل هي صور
في مواد هي خارجة عن النفس وليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل
هو وجودها في أنفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين وأخرى متى وثالثة
غير ذلك من المقولات فإذا صار وجودها وجودا آخر ليس ذلك الوجود الذي
صارت هذه المقولات أو كثير منها تفهم معانيها على أنحاء غير تلك الأنحاء
مثال ذلك الأين المفهوم فيها فإنك إذا تأملت معنى الأين فيها إما أن لا
تجد فيها شيئا من معاني الأين أصلا وإما أن تجعل اسم الأين تنحل
فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فإذا حصلت المعقولات بالفعل
صارت حينئذ من موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات
وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صورا لتلك الذات فإذا كان كذلك لم يمتنع
أن تكون المعقولات بالفعل من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن
تعقل أيضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل ~~فيكون
الذي يعقل~~ لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا ما قد صار صورة له قد يكون

عقلا بالفعل

قد يكون عقلاً بالفعل بالإضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالإضافة الى
معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلاً
بالفعل بالمعقولين جميعاً المعقول الأوّل والمعقول الثاني. أما اذا حصل عقلاً
بالفعل بالإضافة الى المعقولات كلها وصار احد الموجودات بأن صار هو المعقولات
بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يكن قد عقل موجوداً خارجاً
عن ذاته بل انما يعقل ذاته. وبيّن انه متى عقل ذاته من حيث ان ذاته عقل
بالفعل لم يحصل له مما عقل من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده
وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما وجوده وهو معقول
هو وجوده في ذاته فاذن تصير هذه الذات معقولة بالفعل وان لم تكن من قبل
ان تعقل (ينبغي ان تعقل) معقولة بالقوة بل كانت معقولة بالفعل لانها
عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على
خلاف ما عقلت هذه الاشياء بأعيانها أوّلاً. فانها عقلت اولاً على انها
انتزعت من موادها التي كان فيها وجودها وعلى انها كانت معقولات بالقوة
وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها
على انها صور لا في مواد وعلى انها معقولات بالفعل. فالعقل بالفعل متى
عقل المعقولات التي هي له صور من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي
كنا نقول اولاً انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد. واذا كانت ههنا
موجودات هي صور لا في مواد ولم تكن قط صوراً في مواد [كالمطلقات
الثلاث التي بشرط لا او بشرط الاطلاق او وجود الكلي الأوّل الذي يقع في مقابلته وبإزائه
العدم المطلق وهو الواحد الأحد والواجب وأمثاله] فان هذه اذا عقلت صارت
موجودة وهي معقولة — الوجود الذي كان لها من قبل ان تعقل فان قولنا أُوَّل
يعقل الشيء اولاً هو ان تنتزع الصور التي في المواد عن موادها ويصير لها
وجود آخر غير وجودها الأول فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها
لم تحتج هذه الذات الى ان تنتزعها عن موادها اصلاً بل تصادفها منتزعة فتعقلها
على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في موادها فتعقلها فيصير
وجودها من حيث هي معقولة عقلاً ثانياً هو وجودها الذي كان لها من قبل ان تعقل

ليشتمل الاسم ايضاً
الشرح والايضاح للعقل
الذي بالفعل والعقل
المستفاد ومعلوم بينهم
اما الاول فلانه لم يحصل له
بالقوة ولذلك سميت عقلاً
بالقوة واما الثاني فلانه
حضوري عن طريق العيان
لا البيان وليس معه شيء
في العلم بالشرع عن الايمان
من مقام الايمان الذي هو
اذعان بالقلب اما مقام الاحسان
الذي هو عيان وشهود بالروح
او بالسر فمن مقام الشهادة
مقام السر ومقام الروح

من قبل ان نعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد
اذا عقلت كان وجودها في نفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في
الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في
تلك الصور التي لم تكن في مادة قط ولا كانت تصير اليها اصلا [ومثال التحريك
حبة العالم فان بالفعل على الدوام ولم تكن قط بالقوة اصلا] فان الوجه الذي
به نقول فيما هو فينا عقل بالفعل انه فينا فهو هذا المثال الا عم مثل هذا الوجه
ينبغي ان يقال في تلك الصور انها في العالم وتلك الصور انما يمكن
ان تعقل على التمام بعد ان تصير المعقولات كلها معقولات بالفعل وجلها
ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تصير تلك الصور معقولة فتصير كلها
صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه موضوع
لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل
والعقل الذي بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل
الذي بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبه مادة فعند ذلك تبتدئ
الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت
كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان تفارق المواد شيئا فشيئا وقليلا قليلا
بانحاء من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التي لا في مادة اصلا
ولم تكن ولن تكون في مادة اصلا متفاضلة في الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما
في الوجود وان اكملها على هذا الطريق صورة لما هو انقص حتى تنتهي الى ما هو انقص
وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية
ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال تنحط الى ان تبلغ صور الاسطقسات التي هي
اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهو المادة الاولى فاذا
ارتقيت من المادة الاولى رتبة رتبة فانما ترتقي الى الطبيعة التي هي صور جسمانية
في مواد هيولانية حتى ترتقي الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهى الامر
في الترقي الى العقل المستفاد انتهى الى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي اليه تنتهي الاشياء
المنسوبة الى الهيولى والمادة فاذا ارتقى الامر فانما يرتقي الى اول مرتبة
الموجودات المفارقة واول مرتبتها هو رتبة العقل الفعال ———

العقل السادس من الاقسام الستة

القسم السادس من الاقسام الستة — وأما العقل الفعال الذي ذكره ارسطو
في المقالة الثالثة من كتاب النفس فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون
أصلاً وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل
تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي
كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي
بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ومعنى الظلمة
هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة
من محاذاة نير فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار
البصر بما حصل فيه من الضياء بصيرا بالفعل وصارت الالوان مرئية بالفعل
بل نقول ان البصر ليس انما صار بصيرا بالفعل بان حصل فيه الضوء والاشفاف
بالفعل بل لانه اذا حصل فيه الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيات بالفعل
وبحصول صور المرئيات في البصر صار بصيرا بالفعل ولانه تقدم قبل ذلك
بشعاع الشمس وغيره انه صار مشفا بالفعل وصار الهواء المماس له ايضا
مشفا بالفعل صار حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئيا بالفعل فالمبدأ الذي
صار به البصر بصيرا بالفعل بعد ان كان بصيرا بالقوة وصارت المبصرات التي
كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل هو الاشفاف الذي حصل في البصر
عن الشمس فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته
منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر وذلك الشيء يعطيها اياه العقل الفعال
فيصير به مبدأ به تصير المعقولات التي بالقوة معقولات له بالفعل وكما ان الشمس
هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء
كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما
اعطاه من ذلك المبدأ وبهذا عينه صارت المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل
والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات فيه لم تزل ولا تزال
الا ان وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي بالفعل
وذلك ان الاخس في العقل الذي بالفعل كثيرا ما يترتب فيكون اقدم من الاشرف من قبل
ان ترتقي نحن الى الاشياء التي هي اكمل وجودا كثيرا ما يكون من الاشياء التي هي اخس

لعله سهو [illegible] في سائر
الرتب التي [illegible]
ومعلوم ان العقل الهيولاني
خادم للعقل الذي بالملكة
والذي بالملكة خادم للعقل
الذي بالفعل [illegible]
[illegible] العقل الذي بالقوة
والعقل الذي بالفعل
خادم للعقل المستفاد
والعقل المستفاد خادم
للعقل الفعال
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] بالقوة [illegible]
ما بالفعل فاذا انه [illegible]
[illegible] بالقوة [illegible]
[illegible]
بالفعل

التي لها النفس وجودا هي ما بيّنه في كتاب البرهان اذ كنا انما نعرف من الامور عندنا
الى ما هو مجهول وما هو اكمل وجودا في نفسه هو اجهل عندنا اعني ان جهلنا به أشد
فلذلك نضطر الى ان يكون ترتيبنا للموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الامر
في العقل الفعال والعقل الفعال يعقل اولا من الموجودات الاكمل فالاكمل فان الصور
التي هي اليوم في مواد هي في العقل الفعال صور مفارقة لا انها كانت موجودة في مواد
فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه وانما انحدرت الى المادة الاولى وسائر المواد
بان اعطيت الصور التي في العقل الفعال الموجودات التي قصد ايجادها قصدا
اوليا وهي تلك الصور غير انها لم يمكن ايجادها ههنا الا في مواد كونت في هذه المواد
وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة ولكنها في المادة منقسمة وليس يستنكر ان يكون
العقل الفعال هو غير منقسم او يكون ذاته اشياء غير منقسمة ويعطي المادة اشباه
ما في جوهره فلا تقبلها المادة الا منقسمة وهذا ما بينه ارسطو في كتاب النفس تمت

الرسالة الرابعة من الثمانية

فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة قال ابو نصر ان الاشياء التي يحتاج الى
تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي اخذت عن ارسطو هي تسعة اشياء الاول
منها اسماء الفرق التي كانت في الفلسفة والثاني معرفة غرضه في كل واحد من كتبه
والثالث المعرفة بالعلم الذي ينبغي ان يبدأ به في تعلم الفلسفة والرابع معرفة الغاية
التي يقصد اليها من تعلم الفلسفة والخامس معرفة السبيل التي يسلكها من اراد الفلسفة
والسادس المعرفة بنوع كلام ارسطو اي الاسلوب الذي يستخدمه في كل واحد من كتبه
والسابع معرفة السبب الذي دعا ارسطو الى استعمال الاغماض في كتبه والثامن
معرفة الحال التي يجب ان يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة والتاسع
الاشياء التي يحتاج اليها من اراد تعلم كتب ارسطو

(١) فاما اسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فمشتقة من سبعة اشياء
احدها من اسم الرجل المعلم للفلسفة والثاني من اسم البلد الذي كان منه ذلك
المعلم والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه والرابع من التدبير الذي كان يتدبر
به والخامس من الآراء التي كان يراها اصحابها في علم الفلسفة والسادس من الآراء التي
كان يراها اهلها في الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة والسابع من الافعال التي كانت تظهر
منه في تعلم الفلسفة

ظهرت في تعلم الفلسفة. فاما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة
ففرقة اصحاب فيثاغورس. واما الفرقة المسماة باسم البلد الذي كان منه الفيلسوف
ففرقة اصحاب ارسطيفوس الذي كان من اهل قوريني [اذ يقال القورينائيين]
واما الفرقة المسماة من اسم الموضع الذي كان يُعلّم فيه الفلسفة ففرقة اصحاب
كروسيفس وهم اصحاب الرواق وانما سموا بذلك لأن تعليمهم كان في رواق
هيكل اثينه. واما الفرقة المسماة من تدبير اصحابها واخلاقهم ففرقة اصحاب
ديوجانس المعروفين بالكلابيين لانهم كانوا يرون اطراح الفرائض
المفترضة في المدن على الناس واطراح محبة اقاربهم واخوانهم وترك بغض الاباعد
من سائر الناس الاجانب. وانما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط [ولعمري
ان في هذا لسرا عظيما] واما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها
اصحابها في الفلسفة فهي الفرقة التي تنسب الى فورون واصحابه وتسمى المانعة
لانهم يرون منع الناس من التعلم [يعني من العلم الحقيقي وهو الالكى لا الكوم
الادنى لاكسبيا] واما الفرقة المسماة من اسم الغاية التي كان يراها اهلها
في تعلم الفلسفة فهي الفرقة المنسوبة الى ابيقورس واصحابه وتدعى فرقة
اللذة وذلك ان هؤلاء كانوا يرون ان غاية الفلسفة المقصودة هي اللذة
التي تتبع معرفتها [يعنون السعادة وهذا ليس ببعيد عن الآراء لولا تنفيرالاسم]
واما الفرقة المسماة من الافعال التي كانت تظهر من اصحابها فالمشاؤون
وهم اصحاب ارسطو وافلاطن وذلك انهما كانا يعلمان الناس وهم يمشون
ليكون ما يعرض للبدن من رياضة النفس [وهذا غير الاشهر لان الاشهر ان المشائية هم اصحاب ارسطو]
(٢) واما الكتب فمنها جزئية ~~ومنها كلية~~ وهي التي يتعلم منها معنى واحد
فقط ومنها كلية ومنها متوسطة بين الكلية والجزئية من كتبه
في مسائل. واما الكلية فبعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد عرف من
قبل وبعضها يتعلم منها الفلسفة التي بعضها خاصية وبعضها عامية والخاصي
من كتبه بعضها يتعلم منها الحكمة العلمية والبعض يتعلم منها الحكمة العملية
ومنها ما يتعلم منها امور الهية ومنها ما يتعلم منه امور تعاليمية طبيعية
ومنها ما يتعلم منه الامور التعاليمية والكتب التي يتعلم منها الامور الطبيعية

والكتب التي يتعلم منها الامور الطبيعية منها ما يتعلم منها الامور العامة لجميع الطبائع
ومنها ما يتعلم منها الامور التي تخص كل واحد واحد من الطبائع والكتاب الذي يتعلم
منه الامور العامة لجميع الطبائع هو الكتاب المسمى سمع الكيان [اي السماع الطبيعي
اي اول ما يسمع من التعاليم الطبيعية لانه العام قبل الخاص فالعام اولا والخاص ثانيا]
فانه يتعلم في هذا الكتاب معرفة المبادي التي لجميع الاشيا ومعرفة الاشيا التي هي
بمنزلة المبادي ومعرفة الاشيا اللاحقة بهذه ومعرفة الاشيا التي هي بمنزلة اللاحقة
اما المبادي فهي العنصر والصورة [انظر كيف عبر بالعنصر عن الهيولى وانظر ما علاقة
هذا الاسم بعقيدة العامية التي انطلقت الاوائل من القدما القائلين ان السموات فواعل
آباء والعناصر قوابل امهات فمثال السما والارض قد تكرر في عبارة هو الفاعل والقابل
كما ان الحق شأنه ان السما الروح والارض القلب او البدن العالم الروحاني والعالم الجسماني]
واما ما يشبه المبادي وليست كذلك بالتحقيق بل بالتقريب ..... [هنا سقط
من الاصل واذكر من قبيل النظائر العدم وهناك شيء آخر لا اذكرها الآن الا مع
ارجاع النظر فيها] واما اللاحقة للمبادي فالزمان والمكان [ولكن بين كيف
عن الكم الذي يقع في مقابلة الكيف احدهما من موضوع التعاليم والآخر من موضوع الطبيعي]
واما الشبيهة باللاحقة فالخلاء واللانهاية [فالخلاء شبيه بالمكان واللانهاية
شبيه بالزمان او كلاهما شبيه بالمكان فلينظر] واما الكتب التي يتعلم منها الامور
التي تخص كل واحد من الطبائع فبعضها يعرف فيها الاشيا التي لا تركيب لها وبعضها
يعلم فيه معرفة الاشيا المكونة فان الاشيا التي لا تركيب لها فبعضها عامي
عام لجميعها وبعضها خاص لجميعها اما الاشيا المكونة فان العام لجميعها
هو الاستحالة والحركة وان الاستحالة يتعلم من كتاب في الكون والفساد وهو الكلام
في العناصر وما يتعلق بذلك واما الحركة فيتعلم من المقالتين الاخيرتين
من كتاب في السماء والعالم واما ما يخص كل واحد منها فمنها ما يخص البسيط
ومنها ما يخص المركب والاشيا التي تخص البسيط من الطبائع تتعلم من كتاب
في الآثار العلوية كالمقالة في الجو المركب من النواقص واما الاشيا التي تخص المركب
فبعضها كلي والبعض جزئي والكلي منها يتعلم من كتاب في الحيوان وكتاب في النبات
واما الجزئي فيتعلم من كتاب في النفس وكتاب في الحس والمحسوس واما الكتب التي يتعلم

منها الامور التعليمية
فمن كتاب في المناظر
وكتاب في الخطوط والدوائر
وكتاب في الحيل الهندسية

كتاب

واما الكتب التي يتعلم منها التعاليم فكتابه في المناظر وكتابه في الخطوط والدوائر
وكتابه في الحيل الهندسية واما الكتب التي يتعلم منها الاعمال الخلقية الفلسفية
فبعضها يتعلم منها اصلاح الاخلاق [كتهذيب الاخلاق ككتابه الى نيقوماخوس]
وبعضها يتعلم منه الامور المدنية [كجمهورية افلاطون المترجمة تحت
اسم المدينة الفاضلة وكتاب ابو النصر وعزيته اليه] وبعضها يتعلم
منه تدبير المنزل [وهي رسائل شرحها الآباء اليسوعيين في هذا الموضوع]
واما الكتب التي يتعلم منها البرهان فبعضها يستعملها كثيراً قبل علم البرهان
والبعض يتعلم منه البرهان نفسه والبعض يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان اما
الكتب التي يتعلم منها ما قبل علم البرهان فبعضها يتعلم منه اجزاء النتيجة
التي يصح بها البرهان والبعض يتعلم منه اجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان
اما الكتب التي يتعلم منها اجزاء النتيجة فكتابه باريمنياس واما التي يتعلم
منها اجزاء المقدمة فهو كتابه الذي يتكلم في علم الحدود وهو المعروف بقاطيغورياس
والتي يتعلم منها نفس البرهان فكتابه المعروف بتكميل البرهان والبعض من هذه
الكتب يتعلم منه شكل البرهان والبعض يتعلم منه العمل الذي يكون من البرهان
والاول هو المعروف بارسطيس انالوطيقا الاولى والثاني هو المعروف بانالوطيقا الثانية
واما الكتب التي يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان وكانها هي المتممة لهذا النوع من
العلم فهي الكتب التي يميز فيها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب من الكاذب
من كذب خالص ومن كذب شبيه بالصدق والكذب الخالص يتعلم من كتابه
في الشعر [والكذب هنا في هذا المقام مجازي لان موضوع الشعر ليس موضوعا
للعلم الحقيقي بل للانفعال والتأثر فقط ولانه موضوع الشعراء الا مبالغة والكناية
والمجاز فهذا معنى الكذب هنا لا الكذب بالمعنى المشهور كما ظهر فليتأمل]
والكذب المشوب هو ثلاثة اقسام منه كذب مساو ومنه كذب اكثر ومنه كذب اكثري
اما المساوي فيتعلم من كتابه في الخطابة والاكثر يتعلم من كتابه في الجدل والاكثري
يتعلم من كتابه في السفسطة

(٣) واما العلم الذي ينبغي ان يبدأ به قبل تعلم الفلسفة فقد ذكرنا اختلاف
من سمى بالعلم الطبيعي ومن سماه علم الهندسة [ربما علم التعاليم وهذا ذو وجه من بعضهم ويكاد
يصح ايضا الكلام منه على انهم لا يرون التعاليم مدخلا الى الفلسفة والطبيعي هو المدخل الثاني للمنطق]

ان اسم مدخل الفلسفة هو كتب التعاليم والطبيعيات لا الذي سماه بهذا الاسم من الذين بعده

45

و تقديم البعض بينه
آخر و قسا للبعض لا يخص
البعض فتقديم الكل
ان لا يرجح احد على الآخر والتسمية
وتسمية ... لتقديم
الا بان للبعض الكل فرع
الذي ... بالشرف لا ترتيبه

ويستشهد وبين على ذلك بان كتب افلاطون على باب هيكله من قول من لم يكن
مهندسا فلا يدخل الينا [و العبارة المشهورة هكذا لا يدخل من بابنا
من لم يقرأ كتاب اقليدس] وذلك ان البراهين المستعملة في الهندسة اصلح البراهين
كلها [ولذلك لا يحتاج ولا يكاد يحتاج الى المنطق وانما المنطق مقدمة للطبيعيات
خصوصا] [فالمنطق كان اصول ممهدة للعلوم الطبيعية] واما آل ثوفرسطس
ثوفرسطس فيرون وجوب الابتداء باصلاح الاخلاق [وهذا ما قلناه
من ان باب التفلسف هو اصلاح الجزء العملي حتى قد يجوز التفلسف بان تكميل
النفس واخراجها من القوة الى الفعل في جزئي العلم والعمل جميعا وهذا الرأي لا ينافي الرأي الاول والثاني
ان التعاليم انما تحقق ذلك ورعيته بالرياضات من احوالها اولا تتقدم من العلوم الحكمية
فان تاديب النفس وتشبيهها للحق ... النفس من ... وهذا الاتكال هو من الحكماء واما
الآراء الاخر فهو ايضا ما اجمع عليه الحكماء كافة ولذلك كان لا يستحسن للتعاليم الامس
كان اصيلا في الاستعداد وقوى وغريزة صادقة الى ان تنبه الى الزمان ولو تلاه الفاحور
من رؤساء ابناء الدنيا بواسطة الفقهاء الذين هم شرفهم بحيث ظل الاسماء والذين هم
الرجال على السواد وقال هم ... شياطين الحسد ... شياطين الاشرار الاطهار
عبارة المشهورة وصار منه ذلك العلم حرفة حتى ترى الذكي منهم انما يميل الامر حيالها
ولا ينبئه ولا يذكى و ... الى سبب الرياء والطمع على اكثر من ... الثوابا
وهذه السلوى ... فالاثار ... تتشبه ... الاتكال ... العلة الشرائى
على حكمة الاسائة] وذلك ان من لم يصلح اخلاقه لا يمكن له ولم يستطع
ان يتعلم تعلما صحيحا ومن اشار احد من ذلك قوله افلاطون ان من لم يكن
نقيا زكيا فلا يدنو من ذكى ومنه قول بقراط ان الابدان التي ليست بنقية
كلما غذيتها زدتها وبالا واما برايتيس الصبياوى فيرى ان ... العلم
الطبائع لانها امرت واقرب منه الى الشيء الذي ... [والاولى هذا
اليه للانسان الرأي الا النفس لانه هو سبب شيء اي بالنسبة الى الاله لا سيما
... رأى غريب في هذا الموضوع ولعله يقصد تبعية الالهي حتى انه
صاحب حكمة العين تقدم الكلام في الالهيات على الكلام في الطبيعيات بمنزلة
سبيل المنطق مقدمة للطبيعة فليتعرف هذا واشار] واما ارسطوطاليس اروتكس

واما اندرونيقس تلميذه فيرى ان يبتدأ بعلم المنطق اذ كان هو الآلة والمعيار
الذي يمتحن به الصدق والكذب ويميز به بين الحق والباطل في جميع الاشياء ولذا
قيل ان الآراء الثلاثة التي تقتصر في غاياتها الى قصد واحد عند الكلام في الفكر ومن الآراء
من يرى ان هذه الآراء الثلاثة هي المتساوية الملائمة كل ذو وجه وجيه صحيح قال ابو نصر]
ليس ينبغي ان يرذل واحد من هذه الآراء وذلك انه ينبغي قبل الشروع في علم الفلسفة
ان تصلح اخلاق النفس الشهوانية كي تكون الشهوة للفضيلة فقط دون التي
يظن انها فضيلة لا التي هي بالحقيقة فضيلة كاللذة او محبة الغلبة وذلك
انما يكون باصلاح الاخلاق لكنه لا بالقول فقط فالتعلم البياني النظري بل
بالفعل والتطبيق فلهذا العلم انما يتمم بالعمل ثم تصلح بعد ذلك النفس
الناطقة كيما تفهم سبيل الحق الذي يؤمن معه من الغلط والاغترار بالباطل
وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان والبرهان ضربان هندسي ومنطقي
ولذلك ينبغي ان يؤخذ من علم الهندسة مقدار ما يحتاج اليه في الارتياض بالبراهين
الهندسية ثم يؤخذ بعد ذلك في علم المنطق [ولم يتعرض للرأي الثالث بتقديم
الطبيعيات والموسيقى ما قلناه من انه تقديم ليس]

[فصل (٤) وان الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق
تعالى وانه واحد غير متحرك وانه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتب لهذا
العالم بجوده وحكمته وعدله (٥) واما الاعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق
العالم في الامور فهي التشبه بالخالق بقدر المستطاع [ولذا تسمى الفلسفة بهذا
وهو ضبط المدرسة المتأخرة تجارتا باصلاح الله ومن عرفه ...]

(٦) واما السبيل التي ينبغي للفيلسوف ان يسلكها لمن اراد التفلسف
اشارة فهي القصد الى الاعمال ولكنه بلوغ الغاية في الاعمال لا يكون الا بالعلم
اي ان العلم العملي مقدمة للعمل ولذلك قيل ان تمام العلم هو العمل وبلوغ الغاية
في العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لانها اقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة
واما بلوغ الغاية في العمل فيكون اولا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن هو في
منزله او في مدينته [وهذا النص يكاد يكون من تتمة رجحان الفصل السابق وفيه ترجيح
للرأي الثاني بوجوب تقديم العلم الطبيعي] (٧) واما نوع كلام ارسطو الذي يستعمله
في كتبه

قد ذكر ان الاسفار
اربعة سفر الى الحق
وهذا اذا انتهى بدأ
الثاني سفر في الحق
وسفر في الحق وسفر
من الحق
ثم الاسفار الاربعة سفر
من الخلق الى الحق
الى الحق ثم سفر من
الحق الى الخلق
الحق الى الخلق
ثم سفر في الخلق
في سفره
وسفر في الخلق
بالحق وسفر في الحق
بالحق
الحق

وأما نوع كلام أرسطو الذي يستعمله في كتبه فهو على ثلاثة أنحاء وذلك أنه يستعمل
في كتبه الخاصة من الكلام أخصره وأبينه ما أمكن من الفضول والتطويل وأما في تفاسيره فيستعمل
من الكلام الغلق والغامض وأما في رسائله فيلتزم التأليف الذي ينبغي أن يستعمل
من الكلام في الرسائل وهو الواضح الموجز (7) والعلة في استعمال الإغماض ثلاثة
أشياء أحدها استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أو لا والثاني أن لا يفيض بالفلسفة
جميعها لمن لم يكن من أهلها أي أن يرتابوا بها عن الابتذال فما قيل لا تضع الجوهر في أيدي الكلاب
ولا تأتي السفهاء أبداً إليها والثالث ترويض الفكر بالتعب في الطلب حتى يحس
لئلا الحكمة ويعرفها فإن من كان مع مرة التمام يستجاب ولذا قيل أنه ما يكون
في الليه ترجمة النفس أي من أسفه الدنيء وحطامها (8) وأما الحال التي
ينبغي أن يكون عليها من كان في مذهب المتعلم لعلم الحكمة فهي أن التهذيب الخلقي العملي
فيما يتعلق بشهوته للحق فقط لا للذة وأصلاح النفس الناطقة أي الإصلاح المنطقي
الذي يليه فيما يتعلق بإرادة وشهوة صحيحة بإزاء هذا الذي هو وأخذ أطراف من
ألفاظ العلوم والآداب وأما مقدمه من مثل أرسطو [وما زاد الأساتذة
والواضعين للعلوم والمفسرين والمدونين للحكمة والمعرفة] فينبغي أن لا تكون محبته
له بالغة الحد الذي يحمله على اختياره على الحق نفسه وأن لا يكون له بغض
ذلك إلى التعصب وتكذيبه وأما ما يجب على المعلم بإزاء المتعلم فهو أن لا يكون
متسلطاً شديداً ولا متقضياً مفرطاً فإن التسلط الشديد يدعو المتعلم إلى بغضه
لمعلمه وكذلك ما يأخذه من العلم بفرط التواضع يدعوه إلى الاستخفاف به
والتكاسل والتراخي عنه وعن علمه وأما الحاجة إلى شدة الجد والدأب في
المستقيم مشاديه فلما قيل إن قطر الماء بدوامه ثقب الحجر وأما قلة
التشاغل بغير العلم فلأن من كثرة التشاغل بالمختلفات لا يكاد يكون صاحبها
لا ترتيب له ولا انتظام وأما طول العمر فلأنه إذا كان علاج الأبدان
كما قال أبقراط يستدعي طول العمر فكم بالحري علاج النفس (9) وأما الأشياء
التي يحتاج إليها في صدر الغرض من كتب النسبة والمنفعة التي تكون من علمه
والثالث سبب تسمية كتبه والرابع صحته والخامس ترتيب مراتبه والسادس معرفة نوع
الكلام الذي استعمله في كتبه والسابع الأجزاء التي ينقسم إليها كل واحد من كتبه

والقياس مركب من شيئين احدهما المقدمات التي يكون منها القياس والثاني الشكل الذي يتشكل به القياس وعلم ذلك يؤخذ من انولوطيقا جملة اما المقدمات فمن انولوطيقا الاول واما الاشكال فمن انولوطيقا الثانية فانها تعطي اجزاء القياس واما الحدود فمقدماتها هي الكليات الخمس المعروفة وتأخذ منها حدا شاملا للاشياء البسيطة وهي عشرة وتؤخذ من كتاب المقولات ولهذا الكتب تقرأ قبل كتاب البرهان لانها تحرر منه على التعرف بحدود الاشياء وعللها واما معرفة الابواب التي ينقسم اليها كل واحد من كتبه فانه يحتاج اليها عند الافراد كل واحد منها ومثل ذلك مثل مقدمة الكتاب التي يذكرها في مقدمة العلم لان مقدمة العلم المشتمل على المبادئ العشرة معرفة حد العلم ومعرفة الموضوع ومعرفة الغاية ومعرفة الثمرة وما شاكل هذا كالمسائل لا تختص بكتاب ما بل تعم كل كتب الفن واما مقدمة الكتاب فتختص بذلك الكتاب الخاص ومنها الفهرس والسلاسلة

الحد الموضوع ثم الثمرة سائله

الرسالة الخامسة من الثمانية

عيون المسائل — (ملحوظة للكاتب) [ان هذه الرسائل هي ذات مقدمة تشبه مقدمات كتب المنطق بل هي مقدمة منطقية صرفة ولذا يغلب على ظني وجزمي ان الكتاب كان ذا قسمين قسم منطقي ضاع اضاعه بين الزمان والباقي هو القسم الثاني وهو القسم الكلامي من ثم اذ رتبنا الاشياء تكون هذه المقدمة المنطقية موجودة المنطق وجيد جدا ليعلم ان الاصل ان هذه الرسالة هو هذا الترتيب المنظم للجميع ذلك]

وهذه هي المقدمة

العلم ينقسم الى تصور مطلق كتصور الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصور مع تصديق كما نتصور ان السماوات كرات بعضها في بعض وان العالم محدث وينقسم كل واحد من التصور والتصديق الى ما هو اولي والى ما هو مكتسب فمن التصور ما لا يتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكننا تصور الجسم ما لم نتقدمه فنتصور الطول والعرض والعمق [لا البرهان على وجود التصور البديهي الفطري] وليس اذا احتاج التصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل ويرتبط بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان فان هذه لا حاجة بها الى تصور شيء قبلها يكون مشتملا عليها بتصورها بل هذه معان صحيحة مركوزة في الذهن والغريزة البديهية الفطرية ومتى رام احد اظهار هذه المعاني فان ذلك انما يكون لمجرد تنبيه الذهن لا ارادة اظهارها باشياء اعرف منها

ومن التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء أُخَر كما اذا اردنا ان نعلم
ان العالم محدث فاننا نحتاج اولا الى التصديق بان العالم متغير وكل متغير
محدث فنعلم من ذلك ان العالم محدث ولا محالة ينتهي هذا التصديق اي
التصديق المكتسب الى تصديق لا يحتاج الى ان يتقدمه تصديق آخر يكتسب منه
ولنسمه احكاما اولية ظاهرة في العقل كالحكم بان طرفي النقيض لا يكون احدهما
صادقا والآخر كاذبا وان الكل اعظم من الجزء [ونسمي الاحكام الاولية الظاهرة
الواضحة لدى العقل لا تحتاج الى اكتساب من قضايا اخرى تقدم منها ونسبتها الى
المعقول] والعلم الذي نعلم به تلك الطرق فنتوصل بتلك الطرق الى
تصور الاشياء والى التصديقات النظرية الاكتسابية هو علم المنطق وغرضنا
معرفة تلك الطريقين الذين ذكرناهما [اي طريق اكتساب التصور النظري
وطريق اكتساب التصديق النظري] حتى نستطيع ان نزيد به التصور التام
وان قصر والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني ونجانب الظن والشك
فيتخلص لنا من تلك الاقسام التصور التام والتصديق اليقيني الذي لا سبيل
الى الشك فيه

ايضاح

اعلم ان الصورة الحاصلة المسماة بالعلم في القوة العاقلة المسماة بالذهن ان
كانت خالية من الحكم تسمى تصورا كما اذا تلفظت بالانسان فارتسم معناه
في ذهنك وان كانت مع الحكم تسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر
ايجابا ويسمى ايجابا كقولك الانسان كاتب او انتزاعا ويسمى سلبا كقولنا
الانسان ليس بكاتب وكل من التصور والتصديق ان حصل من غير افتقار
الى الفكر يسمى بديهيا وضروريا كتصور الحرارة والتصديق بان النار
حارة وان حصل مع الافتقار اليه يسمى كسبيا ونظريا كتصور
الروح والتصديق بان العالم حادث والفكر هو ترتيب المعلومات على
وجه يؤدي الى العلم بمجهول فان كان تصورا فتلك المعلومات المرتبة تسمى قولا
شارحا ومعرفا وان كان تصديقا فتلك المعلومات تسمى حجة ودليلا (مثال
الاول) ما اذا علمت معنى الحيوان ومعنى الناطق علما بهما متفرقين فجمعتهما ثم رتبتهما
بان قدمت الاعم على الاخص فتعقلت الحيوان الناطق حصل من ذلك ما لم يكن حاصلا وهو

وهو تصور الانسان ومثال الثاني انا اذا علمنا ان العالم متغير وكل متغير محدث على
ما وصفنا اي المعرفة فجمعتها ورتبتها حصل لنا العلم بان العالم محدث
اذا تقدم هذا التمهيد فلنشرع في مقاصد الفن فنقول (المقصد الاول في مباحث المفرد)
كل متصور من حيث هو متصور ان امتنع من الشركة بين كثيرين فهو جزئي
حقيقي كذات زيد [والمطابقة من حيث هو مطابق والكل من حيث هو كل كالنوع
الذي هو تمام حقيقة جزئياته من حيث هو كل] وان لم يمتنع فهو كلي كمفهوم
الانسان وتلك الكثرة المشتركة تسمى افرادا وجزئيات حقيقية [illegible]
ثم الكلي اذا قيس الى افراده فاما ان يكون تمام حقيقتها كالانسان يسمى نوعا
[وهذا التقسيم] او جزء حقيقتها وحينئذ ان كان تمام المشترك بينها
وبين ماهية اخرى كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان وسائر انواع
الحيوانات يسمى جنسا وان لم يكن تمام المشترك يسمى فصلا سواء انفرد
ولم يكن مشتركا اصلا كالناطق او كان مشتركا ولم يكن تمام المشترك كالحساس
او خارجا عن حقيقتها فان اختص بماهية ولا يوجد في غيرها يسمى خاصة
كالضاحك والمتعجب بالنسبة الى الانسان وان لم يختص يسمى عرضا عاما
كالماشي والجنس ان كان تمام المشترك بين حقيقة افراده وجميع مشاركاتها
فيه يسمى قريبا كالحيوان وان لم يكن تمام المشترك وان كان تمام المشترك
بينها وبين بعض مشاركاتها يسمى بعيدا ومراتب البعد مختلفة والضابط
في معرفة ان ينظر الى النوع المشارك لها الباقي عن الجنس فان كان واحدا
فبعيد بمرتبة واحدة والجزء حينئذ اثنان احدهما هو هذا الجنس وثانيهما
الجنس الذي هو تمام المشترك بالنسبة الى النوع الثاني (خاتمة)
المعرف اربعة اقسام حد تام وهو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين لاشتماله
على تمام الاجزاء كالحيوان الناطق وحد ناقص وهو ما يتركب من الجنس القريب البعيد
والفصل القريب كالجسم الناطق للانسان ورسم تام وهو ما يتركب من الجنس القريب
والخاصة اللازمة له كالحيوان الضاحك للانسان ورسم ناقص وهو ما يتركب من
الجنس البعيد والخاصة نحو الجسم الضاحك للانسان وكذلك المركب من العرض العام
والخاصة هو رسم ناقص كالموجود الضاحك للانسان واعلم ان اطلاق الجنس والفصل

الجزئي الحقيقي المشخص
ان اريد تحققه فلعله
بحسب الخارج فقط
كالافلاك والعقول
البسائط وان كان
بحسب الخارج والذهن
جميعا فهو الجزئي
المنطقي

فالوجه ان الحكمة على
شرائط الكراع المنطقية
تاريخ الحكمة واحوال
[illegible]
اهل الاسلام او
الشام هو المعنى الثاني

لم يسم الذي من
المشترك باطلة بالقرب
والمقترن بالاضافة بالعمو

جمع ايساغوجي يقول ان
معنى العرض وفيه انه
[illegible] يختص بين الكلمات
بل يشمل كما يأتي الدينية
بحثه او النفس

واعلم ان اطلاق الجنس والفصل في الغالب للكثير يكون في الحقائق الموجودة
كالانسان والفرس وقد يطلقان في المفهومات الاعتبارية ايضا كاصطلاحات
النحاة مثلا يقال جنس الكلمة وفصلها وان كان الاولى والانسب ان يقال
بمنزلة جنسها وفصلها وان الحد يرادف المعرف عند اهل العربية والاصول
ويتناول الاقسام الاربعة فالحد عندهم عبارة عن تعريف الشيء باجزائه او بلوازمه
او بما يتركب منهما تعريفا جامعا مانعا مطردا منعكسا ويعني بالجمع كونه متناولا
لجميع افراد المعرف ان كانت له افراد والمنع كونه آبيا عن دخول غير المعرف
فيه وكثيرا ما يعبر بعبارة اخرى فيقال الحد هو وصف الشيء وصفا مساويا
ويعني بالمساواة ان ليس فيه زيادة تخرج فردا من افراد الموصوف ولا
نقصان يدخل فيه غيره فشأن الوصف هنا تأثير الموصوف بعلة وتعليل
بكثرة ولذلك يلزم الطرد والعكس فالطرد علامة عدم النقصان ومعناه
كلما وجد التعريف وجد المعرف والعكس علامة عدم الزيادة ومعناه كلما
عدم التعريف عدم المعرف والعبرة فيه بالمعنى دون اللفظ

المقصد الثاني في مباحث الدليل

القضية وتسمى من جهة احتمال التصديق والتكذيب الخبر والقضية ثلاثة اقسام
حملية وهي ما تركب من مفردين مثل قولك الانسان كاتب وتسمى هذه موجبة
والانسان ليس بكاتب وتسمى هذه سالبة والمحكوم عليه فيها يسمى موضوعا والمحكوم
به يسمى محمولا — وشرطية متصلة وهو ما تركب من قضيتين حكم باتصالهما
او سلبه نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود [او كلما كان زوج الترجيه
في النقب حيا كلما كان الضمير سليما والعلة موجودة] وليس كلما كانت الشمس
طالعة كان الليل موجودا [او ليس كلما كان التجلي الالهي موجودا كان الشقاء
موجودا] فالاولى متصلة موجبة والاخرى سالبة —
والقسم الثالث الشرطية المنفصلة وهو ما تركب من قضيتين حكم بانفصالهما
او سلبه وهي ثلاثة اقسام حقيقية حكم فيها بالتنافي بينهما اي بين
المقدم والتالي صدقا وكذبا او سلبه مثل العدد اما زوج واما فرد او الممكن اما
مركب كالنفس او بسيط كالعقل وليس العدد اما زوجا او منقسما بمتساويين

التقيد ... حكم في المغلق كاتبة وتركيب كلها الى حقيقة ماخوذة ... الالهية الى الواجب الغير

ومانعة الجمع هي التي حكم فيها بالتنافي صدقا فقط او بسلبه نحو هذا الشيء اما شجر
واما حجر [ويرد مع التردد بين الغير المحصور] وليس البتة هذا الشيء اما حجرا او شجرا
ومانعة الخلو فقط حكم فيها بالتنافي كذبا فقط او بسلبه نحو هذا الشيء
اما لا شجر او لا حجر [فلا يمكن ان يكذبا معا بان يكون الشيء شجرا وحجرا]
وليس هذا الشيء اما شجرا او حجرا [فالملاحظ منعه عن الكذب] فهذا
هو الكلام على سبيل الاقتصار في القضايا = المدعو بالريفيه اي هذه العبارة واذا
تقرر هذا فالآن نأخذ في نقول ثم الدليل اما ان يتركب من الحمليات الصرفة
يسمى قياسا اقترانيا وينعقد في اربعة اشكال بيان ذلك انه
في المحمول الموضوع اذا كانت مجهولة في القضية الحملية افتقرت
الى وسط تعلم نسبته الى كل واحد من طرفي القضية المطلوبة حتى
يحصل من هاتين النسبتين المعلومتين نسبة المحمول الى الموضوع في
المطلوب مثلا اذا جهلنا نسبة الجيم الذي هو محمول المطلوب الى الباء
الذي هو موضوعه وجعلنا الالف وسطا فههنا ثلاثة اشياء الاول هو موضوع
المطلوب ويسمى الاصغر والثاني محمول المطلوب ويسمى الاكبر والثالث
الامر المتوسط ويسمى وسطا او الاوسط فالاوسط ان كان محمولا
للاصغر موضوعا للاكبر وهو النظم الطبيعي الذي انتاجه بالذات
يسمى شكلا اولا ومعيارا مثل كل ب ا وكل ا ج فكل ب ج وان كان
على عكس ذلك فهو الشكل الرابع وهو ابعد الاشكال عن الطبع ولذا هجره
كثير من المتقدمين وان كان محمولا لهما فهو الشكل الثاني
نحو كل ب ا ولا شيء من ج ا فلا شيء من ب ج وان كان موضوعا
فهو الشكل الثالث نحو كل ا ب وكل ا ج فبعض ب ج وان تركب
من متصلة او منفصلة وحملية يسمى قياسا استثنائيا مثال
المتصلة كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان
لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ومثال المنفصلة هذا العدد اما زوج
واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه
ليس بفرد فهو زوج

الخاتمة في قواعد من علم البحث والمناظرة

آداب البحث

الخاتمة في قواعد من علم البحث والمناظرة

وهذه الآداب والقواعد هي مراده واصول التي لا يشذ عنها شئ من علم البحث
والمناظرة لا يشذ عنها شئ من المناظرات الجزئية الجارية بين المتناظرين فاعلم
ان كلام المتناظرين اما ان يقع في التعريفات او في المسائل فان وقع في التعريفات
فالسائل طلب الشرائط وايراد النقض بوجود احدهما دون الآخر ولا يرد عليها
المنع لأن المنع طلب الدليل والدليل على التصديق الا ان يدعي الخصم حكما
صريحا كأن يقول هذا مفهوم لغة او عرفا او اصطلاحا او ضمنا
فللسائل حينئذ ايراد المنع وللمعلل اي المدعي الموجب ان يجيب والجواب
عن التعريف الاسمي اي تعريف المفهومات الاعتبارية سهل يسير لأن حاصله
يرجع الى الاصطلاح وان مرادي بهذا اللفظ هو هذا المعنى فان كان
الكلام في مصطلحات قوم يعرفهم فللسائل طلب النقل وعند التعريف
الحقيقي اعني تعريف الماهيات الموجودة في الخارج صعب اذ لا مدخل
فيه للاصطلاح بل يجب فيه العلم بالذاتيات والعوارض والتفرقة بينهما
بأن يفرق بين الجنس والعرض العام وبين الفصل والخاصة وهذا متعسر جدا
[راجع رسالة الحدود والتعريفات للشيخ الرئيس] [والمأثور عن الشيخ في
هذا الباب قوله ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن
لا نعرف منها الا الخواص واللوازم دون المقومات والفصول والاجناس]
وان وقع الكلام في المسائل فان رام المعلل تحرير بحثه وتقرير مذاهبه
فلا يتوجه عليه منع بل غايته تصحيح النقل فاذا شرع في اقامة الدليل
فللخصم ان يمنع مقدمة معينة من مقدماته او كليهما مع التعيين فذلك
يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا فلا يحتاج الى شاهد وان ذكر شيئا
يتقوى به المنع يسمى سندا او مستندا فان صرح بذكره لم يجز الاعتراض
عليه الا اذا ادعى مساواته للمنع لأن انتفاء السند يلزم ثبوت المنع وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم ومع تقدير المساواة يصير لازما فيتكلم فيه ويمنع
والاكثر ان يذكر السند بذكر مساويا فلهذا شاع الكلام عليه — وان منع مقدمة
غير معينة بان يقول ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحا بمعنى ان فيه خللا يسمى نقضا

(هامش:)
وتعريف العلم
ذاتية منضبطة لا يتم
المراد بالحقيقة اثباته
ليس البحث المبني
الذي لا يمكن العلم به
اصلا واشتغال الاستئناف
في مثل ... الحقيقي
واما الحقيقي الشيخ
التي هي تعلق الاول
عنك الكل والنفس الكل
والعقل الكل والذي
استماع الالتفات وفيه
يحتاج الى ... المعرفي
الحصول المعلل

اجماليا

اجماليا ولا يسمع الا اذا ذكر الشاهد من الخلل وان لم يمنع شيئا من المقدمات
اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا بل اقام دليلا دالا على نقيض مدعاه فذلك
معارضة وحينئذ وحينئذ يصير السائل معللا والمعلل سائلا

(تنبيه) ومن الواجب على المعلل ان لا يستعجل بالجواب بل يطلب منه
توجيه المنع وتحقيقه اذ ربما لا يتمكن المانع من توجيهه او يظهر فساده
بان لا يكون سؤالا مشكلا او يذكر جوابا او تفصيلا اذ ربما لا يقدر على
ويكون غلطا او يفيد في موضع اخر ومن الواجب على المناظرين
ان يتكلما في كل علم بما يخصه ويليق به فلا يتكلما في اليقينيات بمطالب
الظني وبالعكس واذا انتهى التقرير الى الفاظ مجملة فليس الا المطالبة
بتوضيحه من المعرف والمعلل فاذا تقرر في الاذهان هذه النبذة المنطقية
الكلية فلنذكر نموذجا صغيرا مختصرا للشروع في المسائل الحكمية فنقول

(٣) ان الموجودات على ضربين احدهما اذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده
ويسمى ممكن الوجود والثاني اذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ويسمى
واجب الوجود واذا كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود
لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة واذا وجد صار واجبا
واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان ولم يزل
ممكن الوجود بذاته واجب الوجود لغيره وهذا الامكان اما ان يكون
شيئا فيما لم يزل واما ان يكون في وقت دون وقت والاشياء الممكنة لا يجوز
ان تمر بلا نهاية في العلية والمعلولية ولا يجوز ان تكون على سبيل الدور
بل لابد من انتهائها الى [سبب] واجب هو الموجود الاول

(٤) فالواجب الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لزم منه المحال ولا علة
لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء
ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وانه يتنزه عن جميع انحاء النقص فوجوده
اذن تام ويلزم ان يكون وجوده اتم وجود ومنزها عن العلل مثل المادة
والصورة والفاعل والغاية

(٥) ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فهذا الموجود شيء وحد الجسم شيء آخر

ومما ذكرنا يتبين ان الكلام في اثبات تنزيهه عن العلل والاغراض لا ينافي النقص (والعموم) النقص لا احتياج

55

لقد اشتهر من الحكماء عامة والمشائين خاصة أن الوجود عينه في الواجب عند الحكماء وقد نشر ذلك فلاسفة العرب خصوصا الشيخ الرئيس فلا معنى لاعتراض من اعترض عليه اللهم إلا أنه كما يرى ما معنى اه

سوى أنه واجب الوجود. وأما الواجب الذات فوجوده عينه. ويلزم من هذا أنه لا
جنس له ولا فصل ولا حد له ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء
[كالعلم الإلهي الذي يستكشف مبادئ جميع الكائنات وأصولها المرسومة ومصادرها]
ووجوده بذاته أزلي أبدي لا يمازجه العدم ولا ليس بكل الأحكام ولا تخالطه
أو تخالجه الماهية. وليس وجوده بالقوة. ويلزم من هذا أنه لا إمكانية أن لا يكون
ولا حاجة به إلى شيء يمد في بقائه ولا يتغير (أحواله) من حال إلى حال وهو واحد بمعنى
أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره [مع العلم بأن الحد واحد والمشتق
واحد بسيط والسالب ذو علاقة الحقيقة كالموضوع والامكان والثبوت والحق]
وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزي كما عليه الأشياء التي لها عظم وكمية مثلا وأنه
ليس قابلا عليه كم ولا متى ولا أين [وحد ليشمل القسمة لا قسمة الكل إلى الأجزاء
ولا قسمة الكلي إلى الجزئيات ولا التركيب والتركيب بعلاقة الإمكان والتشخصات الثلاثة]
وليس بجسم وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء أخرى يكون منها وجوده
ولا حصل ذاته منه معانيه مثل الصورة والمادة أو الجنس والفصل والحد له
وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الأشياء
الثلاثة كلها فيه واحد [وهذا هو الثالوث الحاكم الفلسفي أي أنه عاقل ومعقول
وعقل بمعنى واحد] وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال
والكمال والبهاء وله أعظم السرور والابتهاج بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق
الأول. ووجود جميع الأشياء عنه على الوجه الذي يحصل أثر وجوده إلى
الأشياء فتصير موجودة [فوجود الأشياء استعارة مجازية بل على
جهة التشبيه والتمثيل والتشخيص فإنما كنه الوجود هو كل للواجب ووجوده شبه
الوجود لا حقيقة الوجود] والموجودات كلها على الترتيب الذي له من
وجوده بل أثر وجوده بل آثار حكمته ومآثره وفضيلته

ما أشبه كلامه هذا بكلام بعض متصوفة الإسلام كتشبيه النفس بالزجاج في المرآة لفاضلة وتشبيه التصوفي

(٦) ولكل موجود منه وجوده قسم ومرتبة منزلة معينة محدودة ووجود
الأشياء عنه لا على جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء
ولا صدرت الأشياء منه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضى
بصدورها وحصولها وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ النظام ... الخير في الوجود

ولانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون عليه فاذن علمه علة لوجود
الشيء الذي يعلمه وعلمه بالاشياء ليس علما زمانيا وهو علة لوجود جميع الاشياء
بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم ولكن لا بمعنى انه يعطيها
وجودا مجردا متجددا بعد كونها معدومة [وهذا المعنى الاخير هو المعنى الذي
ينفرد ويتميز به الخاص عن العامي] وهو علة المبدع الاول والابداع هو حفظ
ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل
غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها نسبة واحدة وهو
الذي ليس له فعل بالهمة ولا يفعل بفعل لشيء آخر والمبدع الاول هو الذي ليس بينه
وبين مبدعه واسطة وبوساطته يكون المبدع علة لسائر الاشياء وذلك هو
العقل الاول او الصادر الاول او الفيض العام المنبسط على جميع الاشياء من حيث جميع
(٧) واول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد هو العقل الاول [قوله
واحد بالعدد يعني شخصا متشخصا للمبدأ الاول الذات البحت وربما لارباب
معنى انه بمنزلة ومثابة متشخصة كل الاشخاص وكل الاشياء] ويحصل في المبدع الاول
الكثرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالاول ولانه يعلم
ذاته ويعلم الاول وليست الكثرة التي فيه من الاول لان امكانه لذاته وله
من الاول وجه من الوجود
(٨) ويحصل من العقل الاول بانه واجب الوجود وعالم بالاول
عقل آخر ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من ذلك العقل
الاول بانه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادته وصورته
التي هي النفس والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئية الفلك
والنفس
(٩) ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الاعلى وانما يحصل
منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بيانا في العقل الاول وعلى هذا
النمط والطريق يحصل عقل وفلك من عقل ولكنا لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك
الا على طريق الجملة وهكذا يفيض الوجود بعضه من بعض حتى ينتهي العقول
الفعالة الى عقل فعال مجرد عن المادة وهناك يتم عدد الافلاك وليس حصول

في بترول كانت
وفلاسفة الغرب قالوا
ان ما صدر عن المبدع
الاول شيئيته
وهي الكم والكيف
او المقدار والعقل

وليس حصول هذه العقول لبعضها عن البعض متسلسلا بلا نهاية بل تنتهي الى
عقل فلك القمر الذي يصير منه عالمنا هذا وهو عالم الكون والفساد فلذا يكون العالم
التحتي الاسفل الذي كان عن آخر العقول ويليه كل الافلاك وكان اولها الى السفل اولا من
العالم الكوني فلك الاثير ثم فلك الهواء ثم الماء ثم الارض بما فيها وما عليها
وهذه العقول مختلفة الانواع كل واحد منها نوع على حدة [وهي سلسلة
قوس الهبوط الذي يقابله بالعكس التركيب قوس الصعود فالاول في قوس
الصعود هو الاول في قوس الهبوط فليلحظ هذا لتدرك المتالية الاولية الطبيعية]
والعقل الاخير منها سبب وجود النفس الارضية من وجه وسبب وجود
الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه آخر

(١٠) ويجب ان يحصل من الاركان الامزجة المختلفة بحسب النسب التي بينها
المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذي هو
مسبب لامر اكثر لهذا العالم والافلاك لهي حركتها مستديرة من شيء ثابت
غير متحول :. ومن تحركها ومماسة بعضها لبعض من التركيب يحصل الاركان
الاربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه
فبذلك الى ان يصير سببا لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه وللاجرام
السماوية معلومات كلية ومعلومات جزئية وحركات الجرم السماوي قابل لنوع
من انواع الانتقال من حال الى حال من سبيل التخيل ويحصل بسبب ذلك
التخيل التخيل الجسماني وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل منه جزئيات
تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانية ثم تلك التغيرات تصير سبب لتغير
الاركان الاربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير

(١١) واشتراك الاجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الدورية الصادرة عنها
يصير سبب اشتراك المواد الاربع في مادة واحدة :. واختلاف حركاتها يصير
سببا لاختلاف الصور الاربع وغيرها وتغير احوالها من حال الى حال [كان معنى
السببية هنا ان السبب هو حقيقة باطن المسبب او المسبب معنى السبب] يصير سبب
تغير المواد الاربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد والاجرام السماوية تكاد
تشارك المواد الاربع في تركيبها من مادة وصورة الا ان مادة الافلاك والاجرام العلوية

قوله بعالم
الفلاك الطبيعي
سبب الاشياء الطبيعية
اي من اكثر اسبابها
ودولتها كان الحركة
الجسمانية في الهيولي
ان النفس سبب لوجود
قوى الجسم

ومن هنا قال بالمع
في الفلسفة الطبيعية
بين العالم الاسفل
والعالم الاكبر بحيث
يبعد ذلك الكلام
في كيفية الصدور
الذي تحكيه الفلسفة

في الفلسفة مناسبة
لمادة الاركان الاربعة
ومادة الكونيات

مخالفة ومباينة لمادة الاركان الاربعة وسائر الكائنات كما ان صورها مخالفة لصورهما مع اشتراك الجميع في الجسمية لان الابعاد الثلاثة فيها مفروضة كما انه ولكن كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى بل الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل والصورة محتاجة الى الهيولى في التعين والتشكل وقبول الانفعالات لان الانفعال انما هو من جهة المادة ولا يجوز ان يكون احدهما سبب وجود الآخر بل ههنا سبب يوجدهما معا وهو العقل

(١٢) والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنة الفاسدة حركة مكانية انتقالية للخلاف والرقة المحدود) وحركة الكمية والكيفية لها الطبيعيات والحركات المستقيمة لازمة للبسائط (يريد بالمستقيمة المبتعدة بالمستقيمة الاينية) وهي اما من الوسط والى الوسط وحركة الاشياء المركبة حسب غلبة البسائط من العناصر الاربع عليها

(١٣) ومبدأ الحركة المستمرة متى لم يكن من خارج او من ارادة سمي طبيعة والحركات تكون متساوية متشابهة من غير ارادة وسمي نفسا نباتية او حركة من ارادة على نحو واحد او الوانه كثيرة كيفما كانت وتسمى النفس الفلكية والنفس الحيوانية والحركة تتصل بها اشياء التي تسمى زمانا وتسمى مقطع الزمان آنا فلا يجوز ان يكون للحركة ابتداء زماني ولا انتهاء زماني فاذن يجب ان يكون لها متحرك من هذا النوع ومحرك له فان كان المحرك ايضا متحركا احتاج الى محرك اذ لا يتحرك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته فانه يجب ان لا يكون المتحركات بلا نهاية بل تنتهي الى محرك لا يكون متحركا والا لادى الى وجود محركين ومتحركين بلا نهاية وهو محال والمحرك الذي لا يكون متحركا يجب ان يكون واحدا ولا يكون ذا عظم ولا جسم ولا يكون متجزئا ولا فيه كثرة بوجه

(١٤) وسطح الجسم الحاوي المماس لسطح المحوي يسمى مكانا وليس للفراغ وجود والجهة تتحدد من الاجرام السماوية لانها محيطة ولها مركز والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعي لا يتأتى وجود الميل القسري فيه بالفعل منه لانه متى كان فيه الميل الدوري لا يجوز ان يقبل الميل المستقيم وكل كائن فاسد [وبالعكس] وفيه الميل المستقيم والفلك بطبعه الميل المستدير

(١٥) وليس هناك تمة مقدار ينتهي بانقسام الاجزاء لا يقبل التجزئة اصلا والاجسام ليست مؤلفة من الاجزاء التي لا تتجزأ والاشياء في نفسها غير متناهية ولا الحركة ولا الزمان

وبرهان المباينة ان ابدانها غير قابلة للكون والفساد مانعة

ولمباينة المادة للمادة انكر المتكلمون الجسم العلوي مركب من الهيولى والصورة رافع متقابلات التهافت

والموجود انه بالقوة في عدد لانه لا يصير موجودا بالفعل الا بسبب خارجي اعني الى محرك من الامكان الحق والا لصار الشيء منه النقيض وهو محال

كان في الجنس اشتراك تراه كثيرة تشتمل على عوالم سلسلة الشفق الهدي ع الجماديه الدهريه

والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز ان تخص بالفعل بلا نهاية
ولا يجوز وجود بعد بلا نهاية في الخلاء او الملاء اذ لا يجوز وجود بلا نهاية ولا يجوز
ان يكون هناك حركة متصلة (دائمة) الا الحركة المستديرة (المحيط العاشق ذات
المدبر) والزمان يتعلق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتصال
لانها تتوجه في جهة (ابدا) ولانها تنعطف ولانها ترسم وتقسم زاوية في انعطافها
(١٦) وكل جسم له مكان خاص اليه ينجذب فان كان الجسم بسيطا وجب ان يكون
مكانه وشكله من نوع واحد دون اختلاف ويكون الشكل الجسم المستدير شكل كل
واحد من الاربعة على شكل الكرة وكل جسم فله قوة تكون ابتداء حركة ذاتية وبسبب
اختلاف الانواع اختلاف مبادئها التي فيها وبسائط العالم لها اماكن تكون
فيها وليس لواحد منها مكانان والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة
وليس خارج العالم شيء فليس ثم مكان [الا الحيز الذي هو المكان المعقول
وهو المحيط عند المسدر] ولا فضاء ولا خلاء ولا ملاء وكل جسم طبيعي
اذا انتهى الى مكانه الخاص لم يتحرك الا بالقسر فاذا فارق مكانه تحرك اليه طبعا
(١٧) والفلك ذو طبيعة خامسة لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف ولا تحرك
شيء وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس لحركته ضد وليس وجود الفلك ليكون
عن شيء آخر بل لنفسه لحال خاصة وحركته نفسانية لا طبيعية وليست
حركة لشهوة ولا لغضب لكن من جهة انه يشوق الى التشبه بالعقليات المفارقة
للمادة [ولا يقبل الكون والفساد ولا الحزن ولا الانتظام فهو من عالم الطبيعة
ولكن فوقها تتنزه انت منه ولا عجب فانه الملك المعتزم الفذ] ولكل واحد
من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاص به يشتاق الى التشبه به ولا يجوز ان
يكون تشوق الجميع الى شيء واحد من كل وجه من جهة واحد بل كل واحد له
معشوق خاص غير معشوق الآخر والكل مشترك في ان المعشوق واحد وهو
المعشوق الاول ويجب ان تكون القوة المحركة لكل واحد بلا نهاية ولكن القوى
الجسمانية كلها متناهية ولا يجوز ان يكون ثمة قوة متناهية تحرك جسما زمانا غير متناه
ولا ان تحرك جسما غير متناه قوة متناهية ولا يجوز ان يكون جسم علة لوجود
جسم ولا علة لنفس ولا علة لعقل
(١٨) والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوى تقتضيها الاستعداد للفعل

هي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسة
وفيها قوى أخر فاعلة ومنفعلة كالروح الفاعل في الانسان والنجم وكالشم الفاعل
في آلة الشم وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة وهذه كلها تظهر من تلك الاربع
التي هي الاولى والجسم الشديد الحرارة بالطبع هو النار والشديد البرودة هو الماء
والشديد الجري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الأرض وهذه المواد الاربع
هي اصول الكون والفساد قابلة الاستحالة بعضها الى بعض والاشياء الكائنة
الفاسدة التي تظهر انما تظهر من الامزجة التي تظهر فيها من النسب المختلفة
التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلقة المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها
(١٩) وتظهر من هذه الصور الكيفيات المختلفة المحسوسة وهذه الكيفيات
يبطلها ويخلف غيرها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الاربعة
تبقى قواها وصورها ولا تفسد وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربع
عن حالها وانتقالها من ضد الى ضد وذلك هي الناشئة من القوى
الاصلية وتأثير بعضها في بعض حتى تحصل كيفية متوسطة – وحكمة
الباري تعالى في الغاية إرادة خلقه الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة
وخصص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج هو البعد عن الاعتدال
سببا في نوع هو البعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج
البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة ولكل نوع من النبات نفس هي صورة
ذلك النوع ومن تلك الصورة تظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كماله
بالآلات التي بها تفعل وحال كل نوع من انواع الحيوان هو كذلك مع هذه الحال
(٢٠) وللانسان من جهة الحيوان خواص بان لنفسه يظهر منها قوى بها تفعل
افعالها بالآلات الجسمانية وله قوة خاصة يتميز بها وهي انه يعقل لا بآلة جسدانية
تلك قوة العقل ومن ثم القوى الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحدة من
هذه قوى تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة ثم الحواس الباطنة وهي
المتخيلة والواهمة والذاكرة والمفكرة وله القوى المحركة الشهوانية والغضبية
وهذه هي القوى الباعثة وثمة قوى محركة مباشرة للحركة وهي المنبثة في العضل التي تحرك الاعضاء
وكل واحدة من هذه القوى تفعل بآلة ولا يمكنه الا كذلك وليست واحدة منها مفارقة

اصل الاختلاف من
الامتزاج امتزاج اختلاف
النسب لعناصر
واحدة في الكل والعناصر
مختلفة بسبب اختلاف
نسب لعنصر واحد
فاصل الاختلاف تلك
نسب للعنصر الواحد
فيه تركيب وصياه

فانه يضعف الابدان وان شئت منهم
كان المسلك للبعض ثم المغير

ومن هذه القوى العقل العملي وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية
ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي به يتم جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً
بالفعل ولهذا العقل مراتب كثيرة فمرة عقلاً هيولانياً واخرى عقلاً بالملكة
ومرة عقلاً بالفعل واخرى عقلاً مستفاداً وهذه القوى التي ذكرنا للمعقولات
جوهر بسيط ليس بجسم ولا يخرج من القوة الى الفعلية الا بسبب عقل مفارق
وهو العقل الفعال الذي يخرجه الى الفعل ولا يجوز ان تكون المعقولات
حاصلة في شيء منجزئ او ذي وضع من شأنه شيء مقارنة للمادة ويبقى بعد موت البدن
[بل يكمل ويتم له الكمال الاقصى بعد خراب البدن] وليس فيه قوة قبول الفساد
والنفس جوهر واحد وهو الانسان الحقيقي [اي اولا وبالذات والانسانية
من ذا الكيان البشري انما هو بالعرض وهذا هو معنى قول افلاطون فليتأمل]
والقوى تنبث منه في الاعضاء وظهورها ومبدأها الحس ويكون عنه ظهور السر الصالح
لتدبير هذا البدن فيسمى ظهور ذلك الشيء هو الجسم والروح الحيوي
اذا نشأ اصغر العقد الصنوبري من اجزاء البدن وهو الموضع الاول للنفس ولا
يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون ولا يجوز انتقال النفس من
بدن الى بدن كما يقول التناسخيون وللنفس بعد موت البدن سعادة وشقاوة
وهذا المراد للمتنورين تناول وهي امور مستحقة وهي لها بالوجوب والجزاء والعدل
كما يكون للانسان اذا احسن تدبير البدن ومتى اختل بنا الصحة فمنه عند الحياة تابعة
على المزاج والمتنوعة العلل والتشبيه في الامور بيد الله عز وجل وكل ميسر
لما خلق له وعناية الله تعالى محيطة بجميع الاشياء ومتصلة بكل شيء وكل
كائن فبقضائه وقدره والشرور ايضاً تابعة للقضاء والقدر لانها الشرور
من سبيل التبع للاشياء التي لابد لها من الشر والشرور واصل الكائنات
الله سبحانه وتلك الشرور محدودة من جهة العرض اذ لو لم تكن تلك
الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة فان فوات الخير الكثير الذي يحصل
الى ذلك الشيء لاجل اليسير من الشر الذي لابد منه كان الشر فيه اكثر

الرسالة السادسة من الثمانية

في رسالة النصوص —— الامور الموجودة قبلها لكل منها ماهية وهوية

كل شيء هو له كمال في العالم ذي النفس وهو الذي ... فعليته في الوجود وكان الغالب ان تكون الجمهور هي الصور الافلاطونية التي تعزى الى الاعتبار خارجاً

اعمال الحاد من النفس اذا صح التدبير الانساني هو الظهور لانفس الوجود ولذلك كان من شأنه ان لم يبق له فرد منه يعتد به من اهل الاسلام بمجرد النفس وحدها حقيقياً وانه قال من كان دينه بالحدوث قال بالحدوث الذي يعد للصور من الرايا

الرسالة السادسة من الثمانية

رسالة الفصوص — (١) الفصل الأول — الأمور الموجودة قبلنا لكل
منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته ولا داخلة في هويته ولو
كانت ماهية الإنسان نفس هويته لكان تصورك لماهية الإنسان تصورك
لهويته فكنت إذا تصورت ما الإنسان تصورت هو الإنسان فعلمت وجوده
ولكان كل تصور يستدعي تصديقا ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الأشياء
(الممكنة) وإلا كانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه
عن الماهية توهما ولكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية منه
وكان كما أن من يفهم الإنسان إنسانا لا يشك في أنه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم
أو الحيوان كذلك لا يشك في أنه موجود وليس ذلك كذلك بل يشك ما لم يقم
حس أو دليل برهاني فالوجود والهوية لما ذكرنا من الموجودات الممكنات
ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض الملازمة وليس من جملة
اللواحق التي تكون بعد الماهية فكل لاحق إما أن يلحق الذات من ذاته
ويلزمه وإما أن يلحقه من غيره ومحال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء
يتبعه في الوجود فمحال أن تكون الماهية يلزمها شيء حاصل إلا بعد حصولها
ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمها بعد الحصول والوجود يلزمها بعد الوجود
فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية
عن نفسها إذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الحاصل الذي إذا حصل
عرضت له أشياء سببها هو (مسببها هو) فإن الملزوم المقتضي للا
للازم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب معلولها إلا إذا وجبت وقبل
الوجود لا تكون قد وجبت فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية
فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون إذن المبدأ الذي عنه
الوجود غير الماهية وذلك لأن كل لازم ومقتضى وعارض فإما من نفس الشيء
وإما من غيره وإذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها
عن غيرها فكل ماهية غير هويته وغير المقومات لماهيته فهويته من غيره وينتهي
إلى المبدأ الذي هويته عينه ماهية وعين الواجب الوجود بالذات لأنه ما بالذات
قبل ما بالعرض ولولا ما بالذات لما كان ما بالعرض

لا تنس أن الهوية والوجود نوعا ما تقسم الماهية إلى الهوية نسبة العرض إلى الذات وكذلك نسبة الهوية إلى الماهية

نعم في التصور الحقيقي في ذلك نسلم ضمنه المشتبه أما الحكم التصوري أو العلم بالاسم فكلا يجوز

فإن الأمر يحتاج إلى التمييز والإنابة والشبكة

[illegible]

(٢) الفصل الثاني — الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها والا لم توجد
ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
وتجب بشرط سببها وتمتنع بشرط لا سببها فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة
المنسوبة الى سببها واجبة ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه [افاد في هذا
الفصل معنى الحدوث الذاتي الثابت لكل ممكن حتى ما كان قديما وافاد معنى
الوصف في الآية ليس مشوبا بالاستقبال كما نص عليه ذلك العالم الشيخ فتدبر]
(٣) الفصل الثالث — الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست
ولها عن غيرها انها وجدت (لها عن غيرها الايس) والامر الذي عن
الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات فللماهية المعلولة انها لا توجد
بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم (بل بالذات وهذا
من نتائج الفصل السابق)
(٤) الفصل الرابع — كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين
لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك لها عن غيرها فوجودها
معلول [افاد في هذا الفصل ان الوحدة والكثرة من عوارض الماهية
كالوجود وكونها اما واحدا او كثيرا من الامور العارضة اللاحقة لم تقتض الشيء لا
لكونه طبيعيا او عقليا بل لكونه موجودا ما مطلقا]
(٥) الفصل الخامس — كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة ليس كونه
تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحال ان توجد تلك الماهية لغير
ذلك الواحد فاذن ليس كونه ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهو بسبب
خارج فهو معلول [افاد لنا بعض برهان الامكان وهذا اشتراك
الكثرة وهنا انه الكثرة من اشكال اما راية الامكان فليتأمل هذا]
(٦) الفصل السادس — الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس فانه دخل في
انية اجزاء طبيعة الجنس لا تتقوم بالفعل بذلك الفصل [اي من حيث هو طبيعة ماهية
امكانية كلية] بل المتقوم بالفصل هو الحصول في الاعيان ذاتا موجودة قائمة
بذلك الفصل كالحيوان مثلا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكن لا يصير
له ماهية الحيوان بانه ناطق

بل المتقوم بالفعل
هو الحصول في الاعيان
فانه يتقوم ذاتا موجودة
قائمة بالفصل مثلا
[illegible] ماهية الجنس وهنا
[illegible]
[illegible]
لا العكس [illegible]
[illegible]

(٧) الفص السابع — وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول اذ لو كان له فصل
لكان الفصل مقوما له موجدا وكان داخلا في ماهيته وهو محال اذ ماهية الوجود
نفسه [العبارة المشهورة في هذا البرهان هي التي نقلها صاحب بحر العلوم شارح سلم العلوم
وغيره. هذه لو كان له فصل منه مقسم لكان المقسم مقوما وهو محال فليتنظر] [ثم قال] — وجوب
الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين بالعدد [يعني لا ينقسم بالمشخصات] والا لكان معلولا
وهذا ايضا برهان على النظرية الأولى [يعني ان برهانا اعم من الدعوى هنا بنفسها] [ثم
قال] — وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارا كان او معنويا والا لكان كل جزء من
اجزائه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود والجزء اقدم
بالذات [القدمية ذاتية اي بسبب ذاتي] فيكون الجملة متأخرة في الوجود عن الجزء فيكون حادثة
ولو ذاتيا وتكون معلولة وهو محال [اقول وهذا الفص يشتمل على دعاوي ثلاثة الاخيرة
منها اعم من التقسيم الاولية]

(٨) الفص الثامن — واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل ولا نوع له
ولا ند له — واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع ولا عوارض ولا لبس له
فهو صراح فهو ظاهر [قال اصحاب العرفان ان كان يريد بقوله من حيث ظهوره بالبسيط لك تمت عينه
لا ترى ان في هذا الفص اشارة الى انه منزه عن علائق اللبس المادة والعوارض الغريبة واللواحق
المادية] [ثم قال] واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله
الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه
بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد
الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة فهو الحق كيف لا وقد وجب وهو الباطن
كيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذ من
بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن عنك [قلت وهذا الفص عويص ومع
ذلك يشتمل على نظريات جمة فيه يتضح الكثرة مطلقا وكيفية [illegible] الظهور
وكيفية صدور الحادث الكثرة من المبدأ والافاضة لانه لما كان تاما فوق التمام ووراء
ما لا يتناهى بما لا يتناهى [illegible] من الوجود على هياكل الممكنات التي [illegible] بها [illegible] بالذات
لا [illegible] بذاته مبدأ على بالممكنات كان وجوده مبدأ الوجودات ثم اشار الى الاحدية
والواحدية والوحدانية والفردانية ثم اشار الى معنى الحقيقة ومعنى البطون والظهور [illegible]
[illegible]]

(٩) الفصل التاسع — كل ما عرف سببه من جهة بوجه فقد عرف نفسه وإذا رتبت الأسباب
انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب فكل كلي وكل جزئي فهو ظاهر
من ظاهرية الأول ولكنه ليس يظهر له شيء منها عن ذاتها من جهة هو أي ذلك
الشيء كداخل في الزمان أو الآن بل الظهور له عن ذاته والترتيب الذي عنده
شيئا فشيئا بغير نهاية فهو عالم بالعالم لعلمه بذاته وذلك العلم الكلي هو
الكل الثاني ولا نهاية له ولا حد وهنالك الأمر [أي في العرف العامية والعالم الأعلى
الذي قبل هذا العالم الأدنى أي أن الخلق والأمر الغيب والشهادة لأنه فوق الغيب والشهادة جميعا
وفوق الإطلاق والتقييد معا فليتنظر]

(١٠) الفصل العاشر — علمه الأول بذاته لا ينقسم (أو قيل في التعبير علمه
الأول بذاته لا ينقسم) وعلمه الثاني عن ذاته هو إذا تكثر لم تأته الكثرة
في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض
ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين من هنالك يجري القلم في اللوح المحفوظ
جريانا متناهيا إلى يوم القيامة وإذا كان من رتبة بصرك دون ذلك الحجاب ومن ذلك
من ربكم القراءة كنت في طيب ثم تدهش أي تدهش تمام الانتهاء إلى الانتعاش

(١١) الفصل الحادي عشر — انتقد إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية وإذا سألت
عنه حيث قريبة أطلقت الأحدية وكانت تاما أطلقت أحدية (الكلمة)
وكانت لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق [أن الخلق عبارة عن سطورات
اللوح أو ظلال سطورات اللوح والأمر تمام التكوين بعد تمام التقدير وكل له دخل فيه]

(١٢) الفصل الثاني عشر — امتنع بالاتصال لأن كل شيء له في عالم الخلق
وما له نظام وترتيب درجة في عالم الأمر وهنالك العقل المتناهي كم ثبت

(١٣) لحقت الأحدية نفسها فكانت قدرة فلحقت القدرة تلزم العلم الثاني
المشتمل على الكثرة وهنالك أخذ عالم الربوبية يليه عالم الأمر يجري منه القلم
على اللوح فتتكثر الوحدة حيث تغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة
وهنالك أخذ عالم الأمر يليه العرش والكرسي والسموات وما فيها كل يسبح بحمده
ثم يتدرج عن المبدأ وهنالك عالم الخلق يتقنف منه إلى عالم الأمر وإن
من شيء إلا آتي الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا

وما ينبغي للرحمن
أن يتخذ ولدا إن كل من
في السموات والأرض
إلا آتي الرحمن عبدا لقد
أحصاهم وعدهم عدا
وكلهم آتيه يوم القيامة
فردا

ولهم فيه يريم القضايا فردا لا ان الثياب لا يتبقى فيه الا الفردية والعروانية

(١٤) الفص الرابع عشر — لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من موجود بالذات وتعلم كيف ينبغي ان يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد (في قوس الصعود) وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل (اى قوس الهبوط) تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد [معنى الآية للاعتبار بالعالم الخلق ومعرفة الحق فيه والعجز لمعرفة على الامر وشهود الحق وهيمنته على الكل]

(١٥) الفص الخامس عشر وهو ذلك يتيجة من الفص السابق — اذا عرفت اولا الحق وهو الوجود المحض فقد عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق لانه بعرفان الحق يعرف المحدث وغيره وان عرفت الباطل وهو الوجود الامكاني الخلقي اولا فقد عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين [والآفل هو الباطل وهو الخلق لانه يغفل عن جانب الحق ولا يتجه الى الحق لانه الحق واحد في الكثرة على الزوال والبطلان والايثار بطبعه على شعور للحق ويزعم انه التام وانما يطمئن بالباطل اذا غش واغتر وانخدع فاذا رفع حجاب الوهم والغرور عاد عليه التام بانه كيفية ودرجة الالم انه تداركته العناية الحامية] بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه [وهذا لمن سبقت له العناية في علم الازل وتقيل بهم اذ الجد قد سبقت شقوة في ام الكتاب ومن يضلل الله فما له من ولي من بعده وما له من هاد]

(١٦) الفص السادس عشر — الحق قد سبق لك ان الحق وهو الواجب لا ينقسم بالتراكيب الشخصية ولا يشارك ندا ولا يقابل ضدا ولا يتجزأ مقدارا ولا حدا ولا يختلف ماهية وهوية ولا يتغاير ظاهرية وباطنية فانظر هل ما تقبله مشاعرك ويتمثل في ضميرك كذلك انك لا تجده كذلك فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فدع هذا وارجع اليه فانك اذن تكون عارفه

(١٧) الفص السابع عشر — كل ادراك فاما ان يكون لملائم او لمنافر او لغير ملائم ولا منافر واللذة ادراك الملائم والاذى والالم ادراك المنافر — ولكل ادراك كمال فانه ادراكه ما يستطيبه فللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس ما اعدله وللعالي ما هو العالي وهو الحق وخصوصا النفس بالذات ولكل كمال فيتشرف به ولكن الكمال الانسي ينشرح ذات يسير ان عاشقه دراكه

السعد الاقصى هو الانس بالله سعادة الانسان ودرك اللذة في كمال المعرفة والتعرف الى الامر الالهي الاسمى

(١٨) كمال النفس المطمئنة [النفس العقلية المجردة من جميع الموانع] الكامل في عرفانه الحمد والآخرة تعرفانها للمصدر الأول وصور به قدسية عقلا يتجلى لها من اللذة العقلية

(١٩) كل مدرك فهو مشتمل مبتهج بما يدرك حسبه التحقق والاتصال والنفس المطمئنة ستخالط معنى هذه اللذة الحقيقية على وجه من وجوه الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها فإذا رجعت إلى ذاتها نالها الأسعد الأسنى

(٢٠) ما كل من نال اللذة يشعر بها ولا كل محتاج إلى صحة يغتبط بها بل ربما ويكرهها المريض المحرور ويستخبث الحلو ويستبشع المريض من جوع بوليموس لعافة الطعام وبدنه يذوب جوعا وما كل متعلق في سببه … الخدر المخدر لا يؤلمه احتراق النار ولا جماد الزمهرير [احترق وصار العضو … بسبب أمراض الجسم عن الحكمة وقلة انتفاعهم بالرياضة والملة]

(٢١) الفصل الحادي والعشرون انظر إلى حال الممرور إذا كشف عن غطاء سوء المزاج ومن به جوع بوليموس إذا استفرغ عنه حموة الأذى والمتخدر إذا سرت قوة الحس في جوارحه المريض الأول يستطيب الحلو أشهاه إذا المريض الثاني يقلقله الجوع إقلاقا المريض الثالث ينهكه الألم إنهاكا كذلك إذا كشف غطاؤك فبصرك اليوم حديد

(٢٢) الفصل الثاني والعشرون إن لك منك غطاء غير لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فإن ألمت فويل لك وإن سلمت فطوبى لك إذ أنت … وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك بل كأنك في صقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق عهدا إلى أن تأتيه فردا

وجود الذنب لا ينافي … رتبة

(٢٣) الفصل الثالث والعشرون ما تقول في الذي يعرف الحق ثم لا ينال صورة الشيء فهو مشترك لذاته وإن لم يشعر للذة عند ذاته وإن لم يأتيه ثم إن وجوده فوق التام فيفيض ويفيض على الأنام

(٢٤) وإن نفس شائقة للعدالة لزوما أو تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الأخلاق المحل ومن تركه عجزا فقد أقام عذرا وهو يستقبل … ويسرع فيلحقه وهو لا يضيع أجر المحسنين

(٢٥) الفص الخامس والعشرون - صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء
بسيلانه والمطر بهطلانه وقد تصلي لذاتك ولا تشعر ولذكر الله اكبر [وعندي
ان هذا الفص يشبه مضمونه كلام اهل الوحدة وخصوصا عبد الكريم الجيلي في كتابه
الانسان الكامل الذي يتضمن ان الكل يعبد الله حتى عبدة الحجارة والاصنام فكذلك ولذكر
الله اكبر يعني كما كان اهل التوحيد والعمل لكرائم التنزيه والتجريد ان ذكر الله نفسه
هو اكبر من ذكر العبد اياه لانه افضل لان الافضل هو التجرد المحض والتنزيه البحت
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط
(٢٦) الفص السادس والعشرون - ان الروح الذي لك هو من عالم الامر
لا يتشكل في حد ذاته بصورة ولا يتحلى بحلية مخصوصة ولا يتعين باشارة
ولا يتقيد دون جهة من جهة وحركة ولذلك يدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي
لم يأت ويسبح في عالم الملكوت الذي هو سر الملك والناسوت ويستمتع من
حقائق الجبروت [وقد ادمج ادلة من تجرد الجوهر النفس في هذا الفص راجع هداية
اثير الدين الابهري]
(٢٧) ان لك من جوهرين احدهما متشكل متصور متكيف متحيز متحرك
ساكن ومنقسم متجسد والثاني مباين للاول في لوازم الصفات غير
مشارك له في حقيقة الذات ينال العقل ويعرض عن الوهم فقد جمع
بين العالمين عالم الامر وعالم الخلق لانه روحك من امر ربك وبدنك من
خلق ربك [وبهذا كل امرئ من افراد الانسان الا ان البعض مغلوب في احدهما
والبعض مغلوب للآخر لذا انقسم الناس وتنوعوا الى ابرار واشرار فجار]
(٢٨) ان النبوة تختص في روحه بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم
الخلق الاكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتأتي
بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء
عن الانتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة
التي هم الرسل فتبلغ ما عند الله الى عالم الخلق [وهذا الفص يتضمن بيان
حقيقة النبوة والرسالة ومعجزات ليتحدى الرموز والالغاز فهذا ينقض
لتقتضي كل التدبر وحسن الانتباه والتبصر]

(٢٩) ان الملائكة صور علمية مظاهرها علوم ابداعية ليست كألواح [illegible] نقوش او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلاحظ الاول الاعلى فتنطبع في صور هوياتها ما تلاحظه وهي مسلطة لكن الروح القدسية يخاطبها في التيقظ والروح البشرية تعاشرها في النوم

(٣٠) ان الانسان ينقسم الى سر وعلن اما علانيته فهي هذا الهيكل المحسوس باعضائه واشباحه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه

(٣١) ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل ثلاثة اقسام نباتي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في اكثرها غيره ثم العجب ان الانسان قابل للتكميل ولذا لا تجد في الاكثر من هذه الاقسام الا ما كان حيوانيا محضا [ومن الناس من يقول آمنا بالله وما هم بمؤمنين]

(٣٢) ان العمل النباتي تقتضيه اشياء منها حفظ الشخص بالتغذية والتنمية وحفظ النوع بالتوليد والتصوير وقد سلط عليه احدى قوى روح الانسان وهم يسمونها القوة النباتية ولا حاجة بنا الى شرحها والعمل الحيواني لجذب المنافع وتقتضيه الشهوة ودفع المضار وتقتضيه الشجاعة والرهبة والحزم وسيرة الغضب وهذه من قوى روح الانسان واما العمل الانساني فهو [illegible] الحسن والنافع في [illegible] السلوك الى الحياة العاجلة ويهدي به عمل يقتضيه التجارب وتؤثره العشرة ويثيره التأديب والتدريب ويعبر عنه بالعقل الاصيل [كما قال الامام ولا ينتفع بمسموع اذا لم يك مطبوع كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع]

(٣٣) ان الادراك يتناسب مع الانتقاش وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه عانقه معانقة خاصة ويحصل عنه بعبارة رشاقة في الصورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن ذي الصورة فاذا اختلس منه صورة تمكنت من المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة ليتردها الذكر فيستمسك في الذكر وان غاب عن المحسوس والادراك الحيواني اما في

كالذي يريد الذكر حافظة الحس المشترك او حافظة الواهمة المسماة بالذاكرة

والادراك المميز اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر انما
يتم بالحواس الخمس التي هي المشاعر والادراك الباطن من الحيوان هو للوهم وخدمه

(٣٤) كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس بأثر من كيفيته فان كان
المحسوس قويا خلف فيه صورة تبقى زمانا كالبصر اذا حدّق نحو الشمس
تمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عنه جرم الشمس بقي فيه ذلك زمانا
وربما استولى على عزيزة الحدقة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن سماع
الصوت القوي باشره طنين يشعب مدة ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا
في اللمس اظهر

(٣٥) البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال ولم
يكن قويا انسلخ والسمع جوبة يتموج فيها الهواء المنفلت بين مقارعين
على شكل فيسمع واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه استحالة
بسبب ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق

(٣٦) ان من المشاعر الظاهرة شركا وحبائل للاصطياد بها تتقدم
الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت في مقدم الدماغ
وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس او ملاقاتها
فتزول عن الحس وتبقى فيها وقوة تسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوس
ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا تشبحت صورة الذئب في حاسة
الشاة تشبحت عداوته ورداءته فيها اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك
— وقوة تسمى الحافظة وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان المصورة خزانة
ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي
المصورة والذاكرة فتخلط بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض وانما
تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان واستعملها العقل فان استعملها
الوهم سميت متخيلة

(٣٧) الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خليطا ولا يستثبته
بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان
بل انما يدرك انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك

وهذه احوال عرضية غير ذاتية اى غير مقومة اذ لو كانت تلك الاحوال داخلة
في حقيقة الانسانية لتشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينتزع
عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة الا في مادة والا مع
علائق المادة

(٣٨) الفصل الثامن والثلاثون — ان الوهم والحس الباطن لا يدرك
المعنى صرفا بل خلطا [لانه يأخذه عن الحس الظاهر] ولكنه يستثبته بعد
زوال المحسوس فان الوهم والتخيل ايضا لا يستحضرانه في الباطن صورة
الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواشي
وعوارض ولواحق من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يتمثل فيه الانسانية
بلا زيادة لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية
المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارقه المحسوس

(٣٩) الفصل التاسع والثلاثون في ادراك المجرد الصرف — واما الروح
الانسانية فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته وذلك بقوة
لها تسمى العقل النظري [الناظر الى الحقائق المكاشفة] وهذه الروح كمرآة
وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض
الالهى كما ترتسم الاشباح في المرآة الصقيلة اذا لم تفسد صقالها بطبع
ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحته من
الشهوة والغضب والحس والوهم والتخيل فانها اذا اعرضت عن هذه
وتوجهت تلقاء عالم الامر [الملأ الاعلى والرفيق الاعلى وجوار الرحمن وعالم
القدس] لحظت الملكوت الاعلى واتصلت باللذة العليا والسعادة
الابدية القصوى

(٤٠) الفصل المتمم للاربعين — ان الروح القدسية لا تشغلها جهة
تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى
تأثيرها من بدنها الى اجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح
والملائكة بلا تعليم من الناس

(٤١) اما الارواح العامية الضعيفة فانها اذا مالت الى الباطن غابت

عن الظاهر وإذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن وإذا ركنت من
الظاهر الى مشاعر غابت عن الأخرى وإذا مالت الى الظاهر غابت عن
الباطن وإذا جنحت من الحس الباطن الى قوة غابت عن الأخرى فالبصر
يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكر
يصد عن الذكر والتفكر يصرف عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شأن
عن شأن [وهي لا تصيب الحدس والوحي والعقل الذي هو للعادة الذي يكون
للعظماء والموهوبين]

(٤٢) ان الحس المشترك هو قوة يجتمع عندها جميع المحسوسات بالحواس الظاهرة
وعندها بالحقيقة الاحساس وفيها ترتسم صورة تتحرك بسرعة فتبقى الصورة
محفوظة فيها وان زالت حتى تحس بخط مستقيم وخط مستدير من غير ان يكون
كذلك في الخارج الا ان ذلك لا يطول ثباته ولهذه القوة ايضا محل ادراك
لتتقرر الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور
فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من الداخل فما يتصور
فيها يصير مشاهدا فانه تمكن منها وانتهزها الحس الظاهر لتعطلت عنه
الباطن وإذا نقص عنها الظاهر تمكنت منها الباطن الذي لا يهدأ فتنسخ
فيها شكل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهدا فيرى كما في النوم وربما
جذب الباطن جاذب حتى في شغله ما اشتدت حركة الباطن اشتدادا
يستولي بسلطانه فيستنشد لا يخلو من امرين اما ان تعدل العقل
حركته ويبني علواته وإما ان يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اشتد من
العقل عجز ومن الخيال تسلط قوي تمثل الخيال فيتصور في الصورة المتخيلة
فتصير مشاهدة كما يعرض لمن يغلب في باطنه استشعار او تمكن خوف
فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذا التسلط ربما قوي في الباطن وقهر
عن يد الظاهر فلاح فيه شيء من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح في النوم
عند هدأة الحواس وسكونها للمشاعر فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة
الحافظة الرؤيا بحالها فلم تحتج الى تعبير وربما انتقلت القوة المتخيلة الى
امور مجانسة فحينئذ تحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل
من الفرع

(٤٣) ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من
حيث هو معقول أن يحس ولكن يتم الإحساس إلا بالروحانية فيها تنسج
وتتمثل صور المحسوس تنسجم مستصحبا للأمور الغريبة ولكن يتم الإدراك
العقلي بآلة جسمانية [ثم يوجد من البشر الذين لا يرون الأثر بالعالم فضلوا
وأضلوا وهم المسمون بالفقهاء] فإن المعتبر فيها مخصوص محسوس والعلم
المشترك فيه (العقل) لا يتشرب في منقسم بل الروح الإنسانية هي التي تتلقى
المعقولات بشمول جوهر غير جسماني وليس بمتجزئ ولا بمتمكن ولا بمتحيز داخل
في جسم ولا يدرك بالحس لأنه من حيز الأمر والتدبير (لا يدرك بالعقل إلا التدبير)

(٤٤) إن الحس إنما تصرفه فيما هو من عالم الخَلْق والعقل تصرفه فيما
هو من عالم الأمر وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل
وليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو تنضبت يسيرا لاستقلنت كثيرا

فمنهم من يدرك الحجاب من الظاهر والانكشاف لم يحتجب بهذه الصور الحسية إلى غيره بل يدرك فيها الحق

(٤٥) الذات الإلهية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها وغاية
السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتعالى عما يصفه الجاهلون

(٤٦) للملائكة ذوات حقيقية ولها أدوات بالقياس إلى الناس
فأما ذواتها الحقيقية فإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسي
القدسية فإذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق فيتمثل
لها من الملك صورة حسبما تحتمل فترى ملكا على غير صورته الأصلية
وتسمع كلاما هو وحي والوحي لزم من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة
وذلك هو الكلام الحقيقي فإن الكلام إنما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن
المخاطب في باطن المخاطَب ليصير مثله فإذا عجز المخاطب عن مس
باطن المخاطَب بباطنه كمس النار الشمع ليجعله مثل نفسه يتخذ فيما بين البواطن
سفيرا من الظاهر فيتكلم بالصوت أو كتب أو إشارة وإذا كان المخاطب روحا
لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش فيه
لكن المنتقش في الروح من شأنه أن يسري إلى الحس الباطن إذا كان قويا فينطبع
في الذاكرة فيشاهد فيكون من الوحي إليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه
ثم يتمثل الملك صورة محسوسة وكلاما أصواتا مسموعة فيكون الملك والوحي يتبادر

كل منهما إلى قواه المدرك منه وجهه ويعرض للقوى الحسية من الدهش ويعرض للمزيج إليه من الغشي ثم زال

يتأدى من كل منها الى قواه المدركة من وجهيه ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش
وللمحاكية شبه الغشي ثم يرى

(٤٧) لا تظنن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش
مرقوم بل القلم ملك روحاني ~~والملك~~ واللوح ملك روحاني والكتابة
تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح
بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء
اما القضاء فيشتمل على مضمون الامر الواحد واما التقدير فيشتمل مضمون التنزيل
بقدر معلوم ومنه ينبعث الى الملائكة السموات ثم يفيض الى الملائكة الارضية
ثم يحصل المقدر في الوجود

(٤٨) كل ما لم يكن ثم كان فله سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصول الموجود
والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى
مبدأ يترتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن تجد في عالم الكون طبعا
حادثا او اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقي الى مسبب الاسباب
ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد
الى الاسباب الخارجة التي ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب
والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء
ينبعث عن الامر وكل شئ قدر بقضاء وقدر

(٤٩) فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن
اختياره هل هو حادث فيه بعدما لم يكن او غير حادث فيه فان لم يكن حادثا يلزم ان يصحبه
ذلك الاختيار من اول وجوده ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار
لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره فيه من غيره وان كان حادثا
ولكل حادث سبب محدث يكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه
فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه لا يخلو اما ان يكون ايجاده للاختيار
بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار
فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه
التي ليست باختياره فينتهي الامر الى الاختيار الازلي الذي اوجب ترتيب الكل
على ما هو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام الى الراس فيتبين من هذا ان كل كائن من خير

او شرا فانه يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية

او شر فانه ينبعث من الاسباب المنبعثة من الارادة الأزلية

(٥٠) الفصل المتمم للخمسين — كل ادراك فاما ان يكون لشئ خاص كزيد او
لشئ عام كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا تتخصص به حاسة مباشرة
واما الشئ الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال واسم
المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة
استدلال فان الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاستدلال
وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته دون شك فليس بغائب وكل
موجود ليس بغائب فهو شاهد ظاهر وادراك المشاهد من حيث
هو مشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة واما من
غير مباشرة وملاقاة ولهذا تعد الرؤية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته
وليس ذلك بالاستدلال فهو عن ذاته مشاهد كامل من ذاته فاذا
تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا مماسة وكان مرئيا
لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا
او غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع الاقدس ان يجعل قوة هذه الادراك
في عضو البصر الذي يكون لنا بعد البعث لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا يوم
القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يذكرون

تفسير قولنا فلا لبس له فهو ظاهر — كل شئ يخفى فاما لسقوط
حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضئيل واما
ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ولكونه حظه من الوجود
قويا مثل نور الشمس في قرص الشمس فان الابصار اذا رامت معاينته
ارتدت عنه حسرى وخفي شكله عليها كثيرا واما ان يكون خفاؤه بستر
والستر اما مباين كالحائط او يحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير
مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشئ واما ملابس غير مخالط والمخالط
مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التي غشيته فان حقيقته مستورة
فيها وكذلك سائر الامور المحسوسة فالعقل يعوزه فيها عنها حتى
يخلص الى حاق حقيقتها ويلخص كنهها ولبها واما الملابس فمثل الثوب

واما الملامسة فمثل الثوب الملبوس وهو في حكم المباين والملامسة والمباينة يخفيان
الشيء لتوقف الادراك عندهما لانهما اقرب الى المدرك

(٥١) الموضوع يخفى الحقيقة الجليلة لما يتبع انفعالاته الاحوال الغريبة
كالنطفة التي تكتسي الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص
عظيم الجثة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك
يتبع طبائعها المختلفة احوال غريبة مختلفة

(٥٢) القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني فلا يتصور فيه قرب او
بعد مكاني والمعنوي اما اتصال من جهة الوجود واما اتصال من قبل
الماهية والحق الاول لا يناسب شيئا في الماهية فليس لشيء اليه نسبة
ابعد واقرب في الماهية واتصال الوجود لا يقتضي قربا اقرب من قرب
كيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة
وهو اقرب من الواسطة فلا اختصاص بالحق الاول من قبل سائر ملامسة
او مباينة وقد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع وتقدس عن عوارض
الموضوع ومن اللواحق الغريبة فما يلبس في ذاته

(٥٣) لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو
في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره هو باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس
تظهر كل خفي وتستبطن هي لا عن خفاء [تفسير الفص الذي بعده]
لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط به بل تفرد متعاليا من
ومن هناك ظاهرية ولكل كثرة واختلاط فهي بعد ذاته وظاهريته
ولكن عن ذاته من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة وهي
بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى لكل
شيء لكل شيء وهو ظهوره بالآيات بعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية
تتصل بالكثرة وتنبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة

(٥٤) لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة
تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتاثيرها فينا فتكون
هي الاسباب لعالمية الحق بل يجب ان نعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه

لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية فلحظ منه القدرة المقدور فلحظ

الكل فيكون علمه بذاته سببا لعلمه بغيره اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا فى

البعض الآخر فان علم احد الأول بطاعة العبد الذى قد رطاعة سبب لعلمه

بانه سينال رحمته وعلمه بان ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل

الجنة لم يعدها الى النار ولا يوجب هذا قبلية ولا بعدية فى الزمان بل يوجب

القبلية والبعدية التى بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة فيقال

قبل بالزمان كالشيخ كالصبى قبل الشيخ ويقال قبل بالطبع وهو الذى

لا يوجب الآخر دونه وهو يوجد بدون الآخر مثل الواحد والاثنين ويقال

قبل بالترتيب كالصف الأول قبل الثانى اذا اخذت من جهة القبلة ويقال

قبل بالشرف مثل ان ابا بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود

مثل ~~ارادة~~ [كينونة] الله تعالى فى الزمان لكنه متاخر فى حقيقة الذات لانك تقول

اراد الله فكان الشىء ولا تقول كان الشىء فاراد الله

(٥٥) النفس الى سر الحضرة — ليس علمه بذاته مغايرا لذاته [لانه مجرد لا

مصرى ولان ذاته بذاته هو سبب لهذا العلم والذات حاضرة لعلم حاضر] بل هو ذاته

[نباء من الحضور او نباء من الوحدة والترقية] وعلمه بالكل صفة الذات

ليست هى ذاته بل لازمة لذاته لانه علمه وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب

كثرة المعلومات الغير المتناهية وحسب مقابلة الكثرة القدرة الغير

المتناهية [اى وحسب تابعية القدرة للايجاد للا متناهى عنده] فلا كثرة

فى الذات بل بعد الذات [مهم فى الترتيب الذهنى والترتيب والتنظيم المعاني (العقلى)]

[اذ نسبة الذات الى كل معلوم فى الحضرة العلمية صفة رابع مقامات الشاذلى المحوطة]

لا بزمان بل بترتيب الوجود لكنه للكثرة ترتيب وتدريج ترقى من الى الذات

[رابع المقامات الثلاثة من مقامات الثاثى المذكور وهو التى فى دورة الأثر والقوس

الصعودى بعد المقامة الثانية التى كانت فى شرح الترتيب الاولى] وطول شرح

والترتيب يجمع الكثرة فى النظام" والنظام وحدة ما" واذا اعتبر لها ذاتا

وصفات كان الكل فى وحدة واذا كان الكل مشتملا فى قدرة وعلمه فمنهما

يحصل الكل متوحدا عند الواحد [وهذا اشارة الى الاثر الى الغيب] ثم يلتقى

المواد فيعود كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية الذات

وقد ذكر العلم عبارة عن حصول صورة الشىء ... عبارة

ولذا شمل اجزاء الآيات التى لها اثرات اما صفات وشئونه فالصفات الزمنية الذاتية باعتبار صفاتها العلمية والنورية باعتبار الصلة الامكانية بالشؤون

تفسير الفصل الذي بعد هذا — الحق يقال على عدة معان ومفاهيم فيقال حق للقول
المطابق للمخبر عنه والمخبر عنه اذا طابقه القول ويقال حق للموجود الحاصل
ويقال حق للامر الذي لا سبيل للبطلان اليه والأول تعم حقيته من جهة
القول لان القول عنه مطابق للواقع وحقه من جهة ان الواقع يطابقه وحقه
انه موجود حاصل ثابت وحقه من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه بحال من الاحوال
لكنا في الاعتبار الثالث نقول انه حق بلا ان الواجب الثابت الدائم الذي لا مجال للبطلان
في بقائه ووجوده كل باطل لان كل شيء ما خلا الله باطل
وهو باطن لانه شديد الظهور بحيث ظهوره عما لادراك مخفي وهو ظاهر
من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق به بها مثل
القدرة والعلم اعني ان في القدرة والعلم ما يعرف به اسمه واما الذات فهي مستعصية
فلا يطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبارها وذلك لا من جهة حاجب
وساتر [بل من جهات اخرى ككون الذات البحتة فوق العلم وليس البشرية لها
معاينة وحضور] فهو باطن باعتبار وظاهر باعتبار ومن جهة اخرى اذا
اكتسبت كلا من صفاته فقطعك ذلك عن صفات البشرية وتكون عرفت
من شؤون الجسمانية ثم وصلت الى ادراك الذات من حيث لا تدرك لانك لعذرت
بان تدرك ان لا تدرك من ثم عليك ان تاخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر
لك العالم الوجه العالم الاعلى [illegible] الربوبية عن العالم الادنى عالم البشرية

(٥٦) الفصل السادس والخمسون — كما ان الانسان المسمى بالعالم الاصغر
يتكون من حس ونفس حيوانية ونفس ناطقة كذلك العالم الاكبر المسمى ايضا
بالانسان الكبير يتألف من حس ونفس حيوانية عالم الطبيعة ونفس عالم الامر حيث
هذا العالم المادي الطبيعي ونفسه النفس الكلية والجوهر العقلي الفاعلي

(٥٧) الفصل السابع والخمسون — ان الموضوع لهوية الحامل للصفات والاحوال
المختلفة مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والثوب للسواد والبياض
ومثل العالم الذي هو الحامل للصفات اللاهوتية والاحوال الجبروتية

(٥٨) الفصل الثامن والخمسون في معنى الاولية تقدم — هو اول من جهة انه منه
يصدر كل شيء وهو اول من جهة انه اول في الوجود ولذا كان اولا بالزمن [illegible]
وهو اول من جهة ان كل زمان ينسب اليه شيء فقد وجد زمانه لم يوجد معه ذلك الشيء

وفي البيت بمعنى
عرب وقد ادرك
سبك ذا الرجز خط
ستك فيه كل حرب
وجدة الواجب
الوجود لسة باطل
لأن شيء لكنه ابدا
ذاته تعوزه الشروط
سبب ما خلا عند وهم
الا وجود له

وهو أول لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا أثره وثانيا قبوله للأبعاد [في
معاني آخرين] وهو آخر لأنه الأشياء إذا نسبتها إلى أسبابها ومباديها
وقفت عنده المنسوب وهو آخر لأنه الغاية الحقة في كل طلب فالغاية مثل السعادة
في قولك لم شربت الدواء فتقول ليتغير المزاج فيقال لك ولم أردت أن يتغير المزاج
فتقول للصحة فيقال لك ولم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ثم
من بعد ذلك لا يرد عليك سؤال يجب عليك أن تجاوب عنه لأن السعادة
والخير يطلبان لذاتهما لا لغيرهما فالحق الأول تقبل عليه كل شيء طبعا وإرادة
حسب ما قدر بمن ما يعرفه إن أمكنه في العلم بتفصيل لهذا وهذا كلام طويل
فهو المعشوق الأول لذا هو آخر كل غاية وإن كان هو الأول في الفكرة
والمثل المشهور عن هذا وهو ما كان أولا في الفكر كان آخرا في العمل وهو أول في
قوس الهبوط وكان آخرا في قوس الصعود وهذا لأن الكامل العارف به

من الرسالة السابعة

(٣٤) الاستقصات مبادئ الجواهر المركبة كالمواليد الثلاثة فالمواليد الثلاثة
صادرة عن الاستقصات لأن الاستقصات بسائطها ومباديها وتسمى هذه
الجواهر المزاجية بالمواليد لأنها من آباء هي السماويات الجواهر العلوية الفلكية وأمهات
هي العناصر والعوامل والجواهر البسيطة السفلية فافطن لهذا

(٣٥) إن الهيولى آخر الجوهريات وأخسها ولولا قبولها للصورة لكانت
معدومة بالفعل لا موجودة بالقوة فقط لأنها كانت موجودة بالقوة لكفاية
قبلت الصورة فكانت جوهرا [ويسمى الهيولى الأولى بمادة الإمكان والقوة
المحضة والاستعداد الصرف وليس لها بصورة يغنيه من ذات نفسه وتلقائه فقبلت الصورة
الجسمانية فكانت جوهرا ذا أبعاد ثلاثة] ثم قبلت الصور النوعية فصارت استقصات
ثم تولد من الاستقصات صور المواليد والتراكيب

(٣٦) إن الأفلاك كلها متناهية وليس وراءها شيء لا خلاء ولا ملاء
والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه
ولو لم تكن موجودا متناهيا لكان موجودا بالقوة فقط لأن أجرام السماوات
كلها موجودة بالفعل لا يمكن مزيدا ولا استكمالا وحكى أفلاطون عن سقراط
أنه كان يحتج بصحة هذه تكلفة فقوله لكان الموجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة
لا بالفعل [أقول وهذا هو أحد معاني اللاتناهي ومعاني الفعلية وهو من المعاني
القيمة بالتكلم للأهم بالمقدار ولا]

ومن العجب أن الرواقيين ينكرون النفس والحكمة ويقولون بالكرامات فقط مع أن الغرض منها أن يكرم من ذو الجوهر

(٣٧) مسألة — سئل عن معنى قولهم العلم بالأضداد واحد هل تصح هذه
القضية وإن صحت فمن أي جهة تصح فقال هذه مسألة جدلية والمسائل
الجدلية من حيث استعمالها في الأكثر وكل ما هو من هذا الحيز فإنما ينظر فيه
من بعض الجهات فقط وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة فإن الحكم الواحد يصح
في بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم أيضا يصح من جهة أخرى فمن
نظر في هذه المسألة فنظر في ذوات الضدين فليس العلم بهما واحدا وذلك
لأن العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير العلم بالجائر وأما من
نظر في الضدين من حيث هما ضدان فإنه حينئذ يصير نظره في بعض ضروب
المضافين إذ الضدان من حيث هما ضدان من باب المضاف والمضاف فإن العلم بهما
واحد وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل دون الآخر
فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدين واحدا وقد ظن من الناس ظنوا أن معنى قولهم
العلم بالضدين واحد هو أن الذي يعلم الضد الواحد فبذلك العلم بعينه
يعلم الضد الآخر ويقرر أن العلم من حيث هو العلم بجميع الأضداد واحد
ولو سلموا لم ينكروا أن العلم بالمضافين واحد والعلم بالمتقابلين واحد
والعلم بالمتباينين واحد ثم خصصوا الضدين من بين أنواع المختلفين والمتقابلين
لتأكد الأمر المتباين الذي بين الضدين أشد التباينات وإذا صح الحكم في الأبلغ
يصح أيضا فيما دونه وهذا عندي معنى ضعيف والأصح ما قلناه [أو يقال وربما
كان للمتقدمين رأي بعيد كالمعنى الذي يرتضيه جل المبرهنين مع الواجب أن السواد
يعلم من نفس العلم بوجود الظلمة لأن الظلمة عدم الضوء أو عدم النور عما من شأنه
أن يستنير والعلم بالوجود يعلم من نفس العلم بالعدم وكذلك الكلام في
الخير والشر والحسن والباطل والباقي الدائم والفاني فإن أراد بالضدين المعنى الأعم
الذي يشمل أنواع التقابل فلينظر لهذا فإنه من أول المعاني وأليقها وأبينها]
(٣٨) المتقابلان هما الشيئان اللذان لا يمكن أن يوجدا في موضوع
واحد من جهة واحدة في وقت واحد والمتقابلات أربع المضاف مثل الأب والابن
والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العمى والبصر والموجبة والسالبة
والموجبة والسالبة تشمل أنواع التقابل كلها

من الرسالة السابعة في مسائل واجوبة عن ابي نصر

(٣٩) الكليات صنفان صنف لا تعرف من موضوعاته ذواتها [ولا تعرف من موضوع شيئاً خارجاً عن ذواتها] وهو كلي الجوهر وصنف يعرف من موضوعاته ذواتها وهو كلي العرض الذي هو في موضوع ويقال على موضوع

(٤٠) الاشخاص صنفان صنف لا تعرف من موضوعاته ذواته ولا شيئاً خارجاً عن ذاته وهو شخص الجوهر الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع واشخاص الجواهر انما تكون بمعقولية كلياتها وكلياتها انما تصير موجودة في اشخاصها واشخاص الجواهر التي يقال لها جواهر اول وكلياتها جواهر ثوان لان اشخاصها اولى بان تكون جواهر من كلياتها من قبل انها احرى بان تكون مكتفية بانفسها من جهة انها موجودة واحرى بان تكون غير مفتقرة في ذواتها وفي وجودها الى شيء آخر اذ كانت غير محتاجة في قوامها الى موضوع اصلا فانها ليست في موضوع ولا تقال على موضوع وانواع الجواهر ايضا من هذا المثال احرى بان تكون جواهر [وهذا البحث موجود في السماع الطبيعي وفي قاطيغورياس من المنطق]

وصنف لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور في هذا الموضع اعم مما تقدم ذكره في ايساغوجي فانه هناك جنس وربما تقدم ذكره نوعا له وكل قضيتين متقابلتين فهما اما متضادتان معا واما متصادقتان معا واما تحت المتضادتين واما متناقضتان اولا متناقضتان والمتضادتان تكذبان جميعا في الممكنة والتي تحت المتضادتين تصدقان في الممكنة وغيرها والمتناقضتان تقتسمان الصدق والكذب في جميع الجهات وتقابل الموجبة والسالبة اعم من تقابل المتضادين لان المتضادين لا يقتسمان الصدق والكذب الا ان يكون موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب يكون بين الوجود والعدم وتقابل المتضادين يكون في الموجودات التي تحمل بينها اضداد

(٤١) للاستثناء المحصل ثلاثة معان فالاول يعني به معنى العدم مثل قولنا جاهل وخلافه المحض والثاني اعم منه وهو رفع الشيء عما من شانه ان يوجد وشانه ان الشيء المرفوع منه ان يوجد في الموضوع او في زمن او في جهة اما باضطرار وباطلاق كقولنا هذا العدد ليس لا زوج فانه ايجاب معدول والثالث اعم من هذا وهو رفع الشيء عما من شانه ان يوجد وان لم يكن من شان الشيء ان يوجد فيه اصلا لا كلا ولا بعضا

يعني ان كلي الجوهر لا يكون في موضوع لانه جوهر ويقال على موضوع لانه كلي واما جزئي الجوهر فهو لا في موضوع ولا يقال على موضوع وكلي العرض يقال على موضوع وهو موجود في موضوع وجزئي العرض هو موجود في موضوع ولكنه لا يقال على موضوع

يعرف من هذه الجمل الموجزة منطق ابي نصر وان لم يبق لنا كتبه ورسائله المنطقية وهو لا يبعد ونرى منطقه اشبه الرسم وادنى منطق ارسطو موجود في كتب المتكلمين الاسلاميين بكامله او يكاد

السالبة تصدق من الممتنع بخلاف المعدول فالمعدول فيه قوة الإيجاب

كقولك في الله عز وجل انه لا هو ساكن ولا متحرك وفي السماء انه لا خفيف
ولا ثقيل. وأي أمر حمل عليه اسم غير محصل فينبغي أن يكون ذلك
الأمر موجوداً. وأي أمر كان موجوداً وسلب عنه شيء كانت قوة ذلك
الشيء قوة إيجاب معدول ولا فرق في العبارة عنه بين أن يجعل سلباً
أو إيجاباً معدولاً. فإن استعمل في أمر ما يوجب أن يسلب عنه شيء ويكون موضعه
موضع أن يصير مثبتاً فلا أن يغير ويجعل إيجاباً معدولاً حتى يطرد العكس
ولهذا كما إذا سألنا عن سقراط هل هو موجود حكيم أو هل هو موجود
كان السؤال بمثابة قولك هل هو لا حكيم أو هل هو لا موجود. وهذا الذي
قلناه أصل عظيم الجدوى والفائدة في العلوم وإغفاله عظيم المضرة
فينبغي أن ترتاض فيه. والسلب أعم صورة من الاسم غير المحصل
لأن السلب أعم من رفع الصفة لشيء عما من شأنه أن يوجد فيه والاسم غير المحصل
هو رفع الشيء عما من شأنه أن يوجد فيه. فالسلب هو رفع الشيء عما يمكن
وجوده فيه وعما لا يمكن بخلاف الاسم غير المحصل فإنه يختص بالممكن

نموذج من منطقية الحصر

(٢٢) في قياس التمثيل — قياس التمثيل إنما يكون بأن يوجد
أو يعلم أولاً أن شيئاً موجوداً لأمر جزئي فينقله الإنسان من
ذلك الأمر إلى أمر جزئي آخر شبيه بالأول فيحكم به عليه إذا كان
الأمران الجزئيان يعمهما المعنى الكلي الذي من جهته وجب الحكم
في الجزئي الأول. ويكون وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف وأبين
وفي الثاني أخفى وأدون. فالأول المثال والثاني ممثل بالأول وحكمنا
بذلك عليه هو تمثيل الثاني بالأول. ومثال الجسم هو الحائط والحائط مكون
فالجسم مكون. والسماء جسم والجسم مكون فالسماء مكون. وقد يكون القياس
عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف مقارن لمحدث
لا ينفك عنه فإذن كل جسم مقارن لمحدث لا ينفك عنه وكل مقارن لمحدث
لا ينفك عنه فهو غير سابق على المحدث فإذن كل جسم غير سابق على المحدث وكل
ما هو غير سابق على المحدث فوجوده مع وجوده. فإذن كل جسم فوجوده مع وجود
المحدث. وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لا وجوده وكل ما وجوده بعد

وكل ما وجوده بعد لا وجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود
والعالم جسم فاذن العالم محدث والقياس على طريقة الجدل هو رد الشيء
الى المشارك له في علة الحكم له مثل حكمك الذي اوجبته له العلة وهذا
هو التمثيل بعينه

من الرسالة الثامنة: وهي نكت ابي نصر فيما يصح وما لا يصح
من احكام النجوم — قال ابو نصر فضيلة العلوم والصناعات انما
تكون باحدى ثلاث اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين
وقوتها واما بعظم الجدوى التي فيه سواء كان ذلك منتظرا
او محتضرا اما ما يفضل غيره بسبب عظم الجدوى التي فيه فكالعلوم
الشرعية والعلوم المحتاج اليها في زمان زمان وعند قوم قوم واما ما يفضل
غيره لاستقصاء البراهين فيه وقوتها فكالهندسة واما ما يفضل
غيره بشرف الموضوع فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه الثلاث او اثنان
منها في علم واحد كالالهي

اذا وجد شيئان متشابهان ثم ظهر ان شيئا ثالثا هو سبب لاحدهما فان
الوهم يسبق ويبادر فيحكم بانه ايضا سبب للآخر وذلك لا يصح في كل متشابهين
اذ ان التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس
الذي يتركب في الوهم فبحسب ما ذكرته مركب من قياسين

امور العالم نوعان احدهما امور لها اسباب منها تحدث كالحرارة عن النار وعن الشمس
والنوع الآخر امور اتفاقية ليست بذوات اسباب معلومة مضبوطة كموت زيد وحياته وكل
امر له سبب معلوم فانه يصلح لان يعلم ويضبط وكل امر سببه الامور الاتفاقية
فانه لا سبيل الى ان يعلم

لو لم يكن في العالم امور اتفاقية لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا لم يوجد من
الاشياء الانسانية نظام لانه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب احد شيئا لغده

كل ما يمكن ان يعلم قبل وجوده فهو كالعلوم المكتسبة فاما ما لا يمكن به تقدمة معرفة
فذلك الذي لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده

الامور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويان لا يوجد عليها قياس

لظهور الامور الاتفاقية فوائد تتعلق بالامور الانسانية الينا ولكنها واجبة في العلم القديم

هذه ما اصطلح عليه منطقية مشروعها في المنطق

اذ القياس انما يكون له نتيجة واحدة فقط وانما قياس ينتج الشيء وضده
فليس يفيد علما — التجارب انما تنفع في الامور الممكنة على الاكثر
فان الممكنة على الاقل والممكنة على التساوي لها فانه لا منفعة للتجربة فيها
وكذلك الروية واخذ التأهب والاستعداد انما ينتفع به في الممكنة على
الاكثر واما الحزم فقد ينتفع به في الندريات والتساويات

قد يظن بالافعال والآثار الطبيعية انها ضرورية وليس كذلك بل هي ممكنة
على الاكثر لان الفعل انما يحصل باجتماع معنيين احدهما تهيؤ الفاعل
للتأثير والآخر تهيؤ المنفعل للقبول فما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل
فعل ولا اثر البتة وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل اتم كان الفعل اكمل
ولولا ما يحصل من شائبة التمنع في المنفعل لكانت الافعال الطبيعية ضرورية

— لما كانت الامور الممكنة مجهولة سمي كل مجهول ممكنا وليس كذلك
اذ عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم
فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكنا ولاجل الظن المائل الى الوهم بان
المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين احدهما ما هو ممكن في ذاته والآخر
ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا سبب لغلط عظيم
وتخليط مضر حتى ان اكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون
طبيعة الممكن

ان الاسماء المشتركة قد تصير سببا للاغلوطات العظيمة فيحكم على اشياء
بالاوجود لها لاجل اشتراكها في الاسم كالاحكام النجومية فان قولنا
احكام نجومية هذه لفظة مشتركة بين الرياضيات التعليميات وما هي ممكنة على الاكثر
كالتأثيرات الداخلة في الكيف لا هو منسوب اليه بالظن والوضع والاستحسان
والحسبان وهذه في ذواتها مختلفة المبادئ وانما اشتراكها في الاسم فقط
ولذلك قد يلتبس الامر فيها على اكثر الناس اذ هم ليسوا محنكين ولا متدربين
ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية اعني الضرورية البرهانية

ان الاجرام العلوية المضيئة مؤثرة في الاجرام السفلية حسب قبول هذه منها وربما
يظهر منه فعلها انما هو بتوسط اضوائها

ان القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي مضيئة بذواتها فقال البعض ليس في العالم جرم مضيء بذاته الا الشمس وكل ما سواه فهو مستفيد منها وقال فريق آخر ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها [وهذا ما يدلنا على ان القدماء ادركوا وجود شموس كثيرة لا حصر لها وهي التي عبروا عنها بالثوابت] وان السيارة هي المستضيئة من الشمس وعلى كل حال فان تأثير الكواكب بتوسط اضوائها الذاتية على القول الثاني او المكتسبة على الاول غير مستنكر

ان مما لا يخفى على مطالع ما ان الكواكب متى اجتمعت انوارها مع ضياء الشمس على جسم من الاجسام السفلية اثرت فيها اثرا ما يخالف ما قد اثره عند انفرادها وذلك يختلف بحسب تهيؤ ذلك الجسم في الازمان المختلفة لقبول الاثر وايضا فان الاجسام بعينها تتفاوت في القبول

العلل والاسباب اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على الاكثر مثل سخونة الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق ان تصير مدركة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوط كأن تكثر بمثل صفوا وسحابات مطرا فيمتد فتسقى الارض فينبت الكلأ ويرتع الحيوان فيسمن فيربح عليه الانسان ويستغني لا يستنكر ان يحدث في العالم امور لها اسباب بعيدة فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها اتفاقية وانها من حيز الممكن المجهول مثلا ان تسامت الشمس بعض الاماكن الندية فتكثر بخارات كثيرة وينعقد منها سحائب وتمطر امطارا وتسكن بها الهواء وتصفو بها ابدان فتعطب فتذهب اقوام ويستغنون بحذائه الذي زعم انه يوجد سبيل الى معرفة ذلك من القول بالحساب ...

الرسالة التاسعة من الرسائل الفارابية

هي الرسالة المعروفة بآراء اهل المدينة الفاضلة وهي في الاصل الرسالة الافلاطونية الشهيرة بجمهورية افلاطون ترجمها المترجم العربي تحت ذلك العنوان الى ما يليه فنذكرها

(١) القول في الشيء الذي ينبغي ان يعتقد فيه انه الموجود الاول وكيف هو وبماذا ينبغي ان يوصف وبأي وجه هو سبب سائر الموجودات وكيف تحدث عنه وكيف يفعلها وكيف هي مرتبطة به وكيف يعرف ويعقل وبأي الاسماء ينبغي ان يسمى وعلى ماذا

يدل بتلكم الاسماء

(٢) القول في الموجودات التي ينبغي ان يعتقد فيها انها هي الملائكة
ما هو كل واحد منها وكيف هو وكيف حدوثه ومرتبة منه وما
مراتب بعضها من بعض وماذا يحصل من كل واحد منها وكيف هو
سبب لكل واحد مما يحدث عنه وفيما ذا تدبيره وان كل واحد منها هو
سبب جسم من الاجسام السماوية واليه تدبير ذلك الجسم
(٣) القول في جمل الاجسام السماوية وان واحدة واحدة منها
مرتبطة بواحد واحد من الثواني وان كل واحد من الثواني اليه تدبير
الجسم السماوي المرتبط به
(٤) القول في الاجسام التي تحت السموات وهي الاجسام الهيولانية
كيف وجودها وكم هي في الجملة وبماذا يتجوهر كل واحد وبماذا تفارقه
الموجودات التي سلف ذكرها
(٥) القول في المادة والصورة وما كل واحد منهما وهل الكائن بهما
تتجوهر الاجسام وما رتبة كل واحدة منهما من الاخرى وما هي هذه
الاجسام التي تتجوهر بهما واي وجود يتحصل لكل واحدة منها
بالمادة واي وجود تحصيله بالصورة
(٦) القول فيما ينبغي ان توصف به الموجودات التي يقال انها هي الملائكة
(٧) القول فيما ينبغي ان توصف به الاجسام السماوية جملةً
(٨) القول في كيفية حدوث الاجسام الهيولانية بالجملة وايها يحدث ثانيا
وايها يحدث ثالثا حتى ينتهي الترتيب الى آخر ما يحدث وان آخرها يحدث
هو الانسان والاحجار والانبات والافاذن عند حدوث كل صنف منها مجملا
(٩) القول في كيفية جريان التدبير في بقاء كل نوع منها وفي بقاء اشخاص
كل نوع وكيفية وجه العدل في تدبيرها وان كل ما يجري منها فانما يجري على
نهاية العدل والاحكام والكمال فيه وانه لا جور في شيء منها ولا اختلال
ولا تفصيل وان ذلك هو الواجب وانه لا يمكن ان يكون في طباع الموجودات غيرها
(١٠) في الانسان وفي قوى النفس الانسانية وفي حدوثها وايها يحدث اولا
وايها يحدث ثانيا وايها يحدث ثالثا ومراتب بعضها من بعض وايها يرؤس فقط

وايها يخدم شيئا آخر وايها يرؤس شيئا ويخدم شيئا آخر وايها يرؤس ما تحتها

(١١) في حدوث الاعضاء ومراتبها ومراتب البعض من البعض وايها هو
الرئيس وايها هو الخادم وكيف يرؤس ما يرؤس منها ويخدم ما يخدم منها

(١٢) في الذكر والانثى ما قوة كل واحد منهما وما فعل كل واحد منهما
وكيف يحدث الولد عنهما وبماذا يختلفان وبماذا يشتركان وما ما ذلك

(١٣) كيف ترتسم المعقولات في الجزء الناطق من النفس ومن اين
ترد عليه وكم اصناف المعقولات وما العقل الذي بالقوة والذي بالفعل
وما العقل الهيولاني والمنفعل والعقل الفعال وما مرتبته ولماذا سمي
العقل الفعال وما فعله وكيف ترتسم المعقولات في العقل الذي بالقوة
حتى يصير عقلا بالفعل وما الارادة وما الاختيار ولأي جزء هما
من اجزاء النفس وما السعادة القصوى وما الفضائل والنقائص
وما الخيرات في الافعال والشرور منها وما الجميل والقبيح منها

(١٤) القول في الجزء المتخيل من اجزاء النفس وكم اصناف
افعالها وكيف تكون الرؤيا وكم اصنافها ولاي جزء من اجزاء
النفس هي وما السبب في صدق ما يصدق منها وكيف يكون الوحي
واي انسان سبيله ان يوحى اليه وما السبب في ان كثيرين من المحرورين
يخبرون باشياء مستقبلة ولصدق قولهم

(١٥) في حاجة الانسان الى الاجتماع والتعاون وكم اصناف الاجتماعات
الانسانية وما الاجتماعات الفاضلة وما المدينة الفاضلة وبماذا
تاتلف وكيف تترتب اجزاؤها وكيف تكون اصناف الرئاسة الفاضلة
في المدن الفاضلة وكيف ينبغي ان يكون ترتيب الرئيس الفاضل الاول
واي شرائط واشراط وعلامات وعلائم ينبغي ان تعتقد في الصبي
والحدث حتى اذا وجدت فيه كانت توطئة لان يحصل له ما يرؤس به
الرئاسة الفاضلة واي شرائط ينبغي ان تكون فيه اذا استكمل حتى يصير
بها رئيسا فاضلا اولا وكم اصناف المدن المضادة للمدينة الفاضلة وما
المدينة الجاهلة والضالة وكم اصناف المدن والرئاسات الجاهلة

(١٦) ذكر السعادات القصوى التي إليها تصير أنفس أهل المدن الفاضلة في الحياة الآخرة وأصناف الشقاء التي تصير إليه نفوس أهل المدن المضادة للمدن الفاضلة بعد الموت

(١٧) كيف ينبغي أن تكون الرسوم في تلك المدن الفاضلة ثم ذكر الأشياء التي عنها تنبث في نفوس كثير من الناس الأصول الفاسدة الكاذبة التي منها انتزعت آراء الجاهلية

(١٨) ذكر اختصاصات آراء الجاهلية التي عنها حصلت الأفعال الاجتماعية في المدن الجاهلة

(١٩) ذكر اختصاص الأصول الفاسدة التي عنها تنبعث الآراء التي منها تنبث الملل الضالة

نموذج عن الكتاب

في القول في الإرادة والاختيار وفي السعادة — فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعضها عقله وتشوق إليه ~~[illegible]~~ وما يستنبطه أو كراهته. والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة فإن كان ذلك عن إحساس أو تخيل سمي بالاسم الأعم وهو الإرادة وإن كان ذلك عن روية أو نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير وهو السعادة وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الجسمانية وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال وإنما تبلغ إلى ذلك بأفعال إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية وليست بأي أفعال اتفقت بل بأفعال معينة معروفة تحصل عن هيئات وملكات معينة مخصوصة

وذلك ان من الافعال الارادية ما يعوق عن السعادة والسعادة هي الخير المطلوب
لذاته وليست تطلب اصلا ولا في وقت من الاوقات لينال بها شيء آخر وليس
وراءها شيء آخر يمكن ان يناله الانسان اعظم منها والافعال الارادية التي
تنفع في بلوغ السعادة هي الافعال الجميلة والهيئات والملكات التي تصدر
عنها هذه الافعال هي الفضائل وهذه خيرات لكن لا لاجل ذواتها بل انما
هي خيرات لاجل السعادة والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور وهي
الافعال القبيحة والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الافعال هي النقائص
والرذائل والخسائس والسفاسف فالقوة الغاذية التي في الانسان انما جعلت
لتخدم البدن وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة
وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة الى خدمة القوة الناطقة اذ كان قوام الناطقة
اولا بالبدن والناطقة منها عملية ومنها نظرية والعملية جعلت لتخدم النظرية
والنظرية لا لتخدم شيئا آخر بل ليتوصل بها الى السعادة وهذه كلها مقرونة
بالقوة النزوعية والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة
والقوى المدركة ليس يمكنها ان توفي الخدمة والعمل الا بالنزوعية
فان الاحساس والتخيل والروية ليست كافية في ان تفعل دون ان يقترن
الى ذلك تشوق الى ما احس او تخيل او روى فيه وعلم لان الارادة
هي ان تنزع بالقوة النزوعية الى ما ادركت فاذا علمت بالقوة النظرية
السعادة ونصبت غاية وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة
الروية ما ينبغي ان تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على ذلك
ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الافعال كانت افعال الانسان
كلها خيرات وجميلة (عقائل فضائل مناقب مفاخر محاسن مزايا حسنات
مآثر مبرات) فاذا لم تعلم السعادة او علمت ولم تنصب غاية تتشوق بل
نصبت الغاية شيئا آخر سواها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية
ما ينبغي ان تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس والتخيل ثم فعلت تلك الافعال بآلات
القوة النزوعية كانت افعال الانسان كلها غير جميلة (سيئات شرور مساوي جرائم
جنايات مثالب زلات ذنوب مآثم نقائص معايب)

أَلْقَوْلُ فِي سَبَبِ أَلْمَنَامَاتِ

القول في سبب المنامات

والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاس والناطقة وعندما تكون رواضع الحاس كلها
تحس بالفعل وتفعل افعالها تكون المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما تورده
الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها وتكون هي ايضا مشغولة بخدمة الناطقة
وبارفاد النزوعية فاذا صارت الحاس والناطقة والنزوعية على كمالاتها الاول
بان لا تفعل افعالها مثل ما يعرض في حال النوم انفردت المتخيلة بنفسها فارغة
عما تجدده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات وتخلت عن خدمة الناطقة
والنزوعية فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية فتفعل
فيها بان تركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها من بعض ولها مع حفظها
رسوم المحسوسات والتركيب فعل ثالث وهو المحاكاة فانها خاصة من بين سائر
قوى النفس لها قدرة على محاكاة الاشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها فاحيانا
تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك واحيانا
تحاكي المعقولات واحيانا تحاكي القوة الغاذية واحيانا تحاكي النزوعية وتحاكي
ايضا ما تصادف البدن عليه من المزاج فانها متى صادفت مزاج البدن رطبا
حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل المياه والسباحة فيها
ومتى كان مزاج البدن يابسا حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها ان تحاكي
اليبوسة وكذلك تحاكي برودة البدن وحرارته اذا اتفق في وقت من الاوقات
ان كان مزاجه حارا او باردا وقد يمكنه حيث ان هذه القوة نفسية وصورة
في البدن - اذا كان البدن مع مزاج ما ان ينفعل فيها البدن ذلك المزاج غير
انها لما كانت نفسانية كان قبولها لما ينفعل فيها البدن من المزاج على حسب
ما في طبيعتها ان تقبله لا على حسب ما في طبيعة الاجسام ان تقبل المزاجات
فان الجسم الرطب متى فعل رطوبة في جسم ما قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار رطبا
مثل الاول ولكن هذه القوة متى فعل فيها رطوبة او ادنيت اليها رطوبة لم تصر
رطبة بل تقبل تلك الرطوبة بما يحاكيها من المحسوسات كما ان الناطقة متى قبلت الرطوبة فانها
انما تقبل ماهية الرطوبة بان تعقلها لا انها تقبل الرطوبة نفسها كذلك هذه القوة متى
فعل فيها شيء قبلت ذلك من الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها ان تقبله

فأي شيء حصل فيها فإنها إن كان في جوهرها أن تقبل ذلك الشيء وكان مع
ذلك في جوهرها أن تقبله على الحال التي اليها قبلت ذلك بوجهين أحدهما أن تقبله
على حاله وعلى الحال التي اليها والثاني أن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي
ذلك الشيء وإن كان في استعدادها أن تقبل الشيء لا كما هو قبلته بأن تحاكي
ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادف عندها مما شأنه أن يحاكي الشيء ومن أجل
أنها ليس لها أن تقبل المعقولات معقولات فإن القوة الناطقة متى أعطتها
المعقولات التي حصلت عليها لم تقبلها كما هي في الناطقة لكن تحاكيها
بما يحاكيها من المحسوسات ومتى أعطاها البدن المزاج الذي يتفق
أن يكون له في وقت ما قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها
مما شأنه أن يحاكي ذلك المزاج وأحيانا بأن تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات
أخر تحاكيه وإذا صادفت القوة النزوعية مستعدة استعدادا قريبا لكيفية
وهيئة ما مثل غضب أو شهوة أو لافعال بالجملة حاكت القوة النزوعية
بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك الملكة التي توجد القوة
النزوعية مستعدة في ذلك الوقت لقبولها فربما تكون بما أنهضت القوى
الرواضع للأعضاء الخادمة لأن تفعل في الحقيقة الأفعال التي شأنها
أن تكون بتلك الأعضاء عند ما يكون في القوة النزوعية تلك الأفعال
فتكون القوة المتخيلة ههنا الفعل أحيانا تشبه الهازل وأحيانا تشبه الماثل
ثم ليس ههنا فقط ولكن إذا كان مزاج البدن مزاجا شأنه أن يتبع ذلك المزاج
انفعال في القوة النزوعية حاكت ذلك المزاج بأفعال القوة النزوعية
الكائنة عن ذلك الانفعال وذلك من قبل أن يحصل ذلك الانفعال
فتنهض الأعضاء التي فيها القوة الخادمة للقوة النزوعية نحو تلك الأفعال
بالحقيقة من ذلك أن مزاج البدن إذا صار مزاجا شأنه أن يتبع ذلك
المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح حاكت ذلك المزاج بأفعال
النكاح فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح لا عن شهوة
حاصلة في ذلك الوقت لكن لمحاكاة القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك
الشهوة وكذلك الشأن في الغضب وفي سائر الانفعالات ولذلك ربما قام المرء

قام من نومه فضرب آخر او قام فهرب بالحدب والفرار من غير أن يكون هناك وارد
من خارج فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء
لو حصل في الحقيقة   وتحاكي ايضا القوة الناطقة بان تحاكي ما حصل فيها من
المعقولات بالاشياء التي شأنها ان تحاكي بها المعقولات فتحاكي المعقولات
التي في نهاية الكمال مثل السبب الاول والاشياء والاجسام المفارقة للمادة
والسماوات بافضل الاشياء واكملها مثل الاشياء الحسنة المنظر والمعقولات
الناقصة باخس المحسوسات وانقصها مثل الاشياء القبيحة المنظر وكذلك
تحاكي تلك بسائر المحسوسات اللذيذة المنظر والعقل الفعال لما كان هو
السبب في ان تصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل وان يصير
ما هو عقل بالقوة عقلا بالفعل وكان ما سبيله ان يصير عقلا
بالفعل هي الناطقة وكانت الناطقة ضربين نظريا وعمليا وكانت العملية هي التي
شأنها ان تعمل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة والنظرية هي التي شأنها ان
تعقل المعقولات التي شأنها ان تعلم وكانت المتخيلة مواصلة لضربي الناطقة
فان الذي تناله القوة الناطقة عن العقل الفعال وهو الشيء الذي منزلته
منزلة الضياء من البصر   قد يفيض على المتخيلة فيكون للعقل الفعال
في المتخيلة فعل ما بان يعطيها احيانا المعقولات التي شأنها ان تحصل في الناطقة
النظرية واحيانا الجزئيات المحسوسة التي شأنها ان تحصل في الناطقة العملية
فتقبل المعقولات بما تحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي وتقبل الجزئيات
احيانا بان تتخيلها كما هي   واحيانا بان تحاكيها بمحسوسات أخر وهذه هي
التي شأن الناطقة العملية ان تعملها بالروية فمنها حاضرة ومنها كائنة
في المستقبل الا ان ما يحصل للمتخيلة من هذه كلها بلا توسط روية
فلذلك يحصل في هذه الاشياء بعد ان يستنبط بالروية فيكون ما يعطيه
العقل الفعال للمتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيا الصادقة
وما يعطيها اياها من المعقولات تقبلها بان تأخذ محاكياتها مكانها ~~وبالاسا~~
وبالكهانات على الاشياء الالهية   وهذه كلها قد تكون في النوم وقد تكون في
اليقظة الا ان التي تكون في اليقظة قليلة وفي الاقل من الناس اما التي

لأنه أكثر الناس
غرقوا في الوهم
والأماني والمعارف
هم في الحجاب

اما التي تأتي في النوم فاكثرها الجزئيات واما المعقولات فقليلة

القول في الوحي ورؤية الملك

وذلك ان القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها باسرها ولا اخدمتها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به ايضا افعالها التي تخصها وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال للناطقة تحاكيها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة فاذا حصلت رسومها في الحاس المشترك انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء الواصل للبصر الملابس لشعاع البصر فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما اعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الانسان فاذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الاشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ورأى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلا ولا يمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة ودون هذا من يرى جميع هذه بعضها في يقظته وبعضها في نومه ومن يتخيل في نفسه هذه الاشياء كلها ولكن لا يراها ببصره ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون اقاويلهم

وهذه تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية رموزاً وألغازاً وإبدالات
وتشبيهات. ثم يتفاوتون تفاوتاً كثيراً؛ فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها
في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها
في اليقظة ولا يقبل الجزئيات، ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون البعض،
ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في منامه، ومنهم من
لا يقبل شيئاً في يقظته بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط، فيقبل في نومه
الجزئيات ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً
من هذه، ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط، وعلى هذا يوجد
الأكثر. والناس أيضاً يتفاضلون في هذا. وكل هذه معاونة للقوة
الناطقة. وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان فيصير بذلك
سبباً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً
وفي النوم أحياناً، فبعضهم يبقى ذلك فيه زماناً، والبعض إلى وقت ما
ثم يزول. وقد تعرض أيضاً للإنسان عوارض فيفسد بها مزاجه وتفسد
تخاييله فيرى أشياء مما تركبه المتخيلة من تلك الوجوه مما ليس له وجود
ولا هي محاكاة لموجود، وهؤلاء هم الممرورون والمجانين وأشباههم.

الرسالة كاملة من الأول إلى الآخر

هذه هي الرسالة التي وضعها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في مبادئ آراء
أهل المدينة الفاضلة. هكذا وجدنا في أول المطبوع [struck out] الذي طبع ١٣٢٣
هـ بالطبعة التي كانت معروفة باسم مطبعة النيل. ولكن للعلم تحقيقاً إن هذه
الرسالة مترجمة عن جمهورية أفلاطون توجد الترجمة العربية وأسماها بهذا
الاسم فلينظر ذلك

القول في الموجود الأول

اعلم أن الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو
بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء
من أنحاء النقص إما واحد وإما أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من
أنحائها كلها، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل

[illegible]

95

ولا يمكن وجود افضل ولا اقدم من وجوده فهو من فضيلة الوجود في اعلى انحائه [فالوجود مقول بالتشكيك والتفاوت على الواجب والممكن بل وعلى مراتب الممكنات والكائنات وهو بمعنى الصادر له والحمد والامثال] ومن كمال الوجود في اسنى المراتب ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدم اصلاً بل العدم والنقص لا يمكن الا فيما دون تلك الذات [من عالم الكون والفساد وعالم الاستحالة والتضاد اما السماء فلا نقص لها فتأمل] والعدم هو لا وجود ما شأنه ان يوجد [وهذا هو الامكان الاستعدادي الذي يسبق وجود الممكن ويعرف به عدم الملكات فتدبر ذلك] ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة اصلاً ولا يحصر فيه الامكان [والا لكان مركباً لا بسيطاً ولذا كان يمكن فيه نوع اشتراك] ولا امكان ان لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه [والا لم يكن واجباً لذاته بل ممكناً] فلذلك هو ازلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير ان يكون به حاجة في ان يكون ازلياً الى شيء آخر يمد بقاءه [كالقديم والازلي الامكاني الذي هو قديم بسبب الواجب ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا] بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده ولا يمكن ان يكون وجود اصلاً مثل وجوده ولا ايضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن ان يكون له او يتوفر عليه وهو الموجود الذي لا يمكن ان يكون له سبب به او عنه او له كان وجوده فانه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع اصلاً بل وجوده خلو عن كل مادة ومن كل موضوع وايضاً ليس له صورة لان الصور لا يمكن ان تكون الا في مادة ولو كان له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلف ولكان لوجوده سبب فان كل واحد من اجزائه سبب لوجود جملته وقد مضى انه سبب اول ولا ايضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون انما وجوده ليتم تلك الغاية ويكمل بذلك الغرض والا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده فلا يكون سبباً اولاً ولا ايضاً استفاد وجوده من شيء اصلاً اقدم منه وبعد من ان يكون استفاد ذلك مما دونه ابعد

(القول في نفي الشريك عنه)

في الدرجات دون الحركة تلتقي الروح مستلزمة على من يشاء من عباده

كان الممكنة بالذات لعينه العرفان ممكنة وامكانه فيض من فيض من الواجب

والاستحالة بالتمام الا الله على ما الاستيلاء ولذا كان العالم جوهرا سيال عنه الكون والفساد

يتم بكلمة الغاية

القول في نفي الشريك عنه

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن ان يكون الوجود الذي له لشيء آخر لان
كل ما وجوده له فهذا الوجود ولا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر لو ان هذا
الوجود مباينة اصلا ولا تغاير اصلا فلا يكون اثنان هناك
بل يكون ثمة ذات واحدة فقط لانه ان كانت بينهما مباينة كان الذي
تباينا به غير الذي اشتركا فيه فيكون الشيء الذي باين به كل واحد منهما
الآخر جزءا مما به قوام وجودها والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكون
كل واحد منهما جزئيه سببا لقوام ذاته فلا يكون اولا بل يكون
لما له وجود آخر اقدم منه هو سبب لوجوده وذلك محال وان كان
ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا ولم يكن في هذا شيء يباينه به
ذلك الا عدم الشيء الذي به باين هذا ذلك لزم ان يكون الشيء
الذي به باين ذلك الآخر هذا هو الوجود الذي يخص ذاك ووجود
هذا مشترك لهما فاذن ذلك الآخر وجوده مركب من شيئين من شيء
يخصه ومن شيء يشارك به هذا فليس اذن وجوده ذاك هو وجود هذا
بل ذات هذا بسيط غير منقسم وذات ذاك منقسم فلذلك اذن جزآن
بهما قوامه فلوجوده اذن سبب فوجوده اذن دون وجود هذا والنقص
منه فليس اذن من الوجود في المرتبة الاولى وايضا لو كان من نوع وجوده
في النوع خارجا منه شيء آخر لم يكن تام الوجود لان التام هو ما لا يمكن ان
يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده وذلك في اي شيء كان لان
التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا منه والتام في الجمال هو
الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا منه وكذلك التام في الجوهر هو ما لا
يوجد شيء من نوع جوهره خارجا منه وكذلك كل ما كان من الاجسام تاما
لم يمكن ان يكون من نوعه شيء آخر غيره مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب
الاخر وإذا كان الاول تام الوجود لم يمكن ان يكون ذلك الوجود
لشيء آخر غيره فاذن هو منفرد بذلك الوجود وحده فهو واحد من هذه الجهة

القول في نفي الضد عنه

الفصل في نفي الضد عنه

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضد وذلك يتبين إذا عرف ما معنى الضد فإن
الضد مباين للشيء فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلاً ولكن
ليس كل مباين هو الضد ولا كل ما لا يمكن أن يكون هو الشيء هو الضد
لكن كل ما كان مع ذلك معانداً شأنهما أن يبطل واحد منهما الآخر ويفسده
إذا اجتمعا ويكون شأن كل واحد منهما أنه إن وجد حيث الآخر موجود
عدم ذلك الآخر ويعدم من حيث هو موجود فيه لوجود الآخر في الشيء
كان فيه الأول وذلك عام في كل شيء يمكن أن يكون له ضد فإنه إن كان
شيء هناك ضداً لشيء في فعله لا في سائر أحواله فإن فعليهما فعلا بهذه
الصفة فإن كانا متضادين في كيفيتهما فكيفيتاهما بهذه الصفة وإن
كانا متضادين في جوهرهما فجوهراهما في هذه الصفة فلو كان للأول
ضد وهو معه ضده بهذه الصفة فيكون شأن كل واحد منهما أن يفسد
الآخر وأن يمكن في الأول أن يبطل عنه ضده ويكون ذلك في جوهره
وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وثباته في جوهره بل يكون جوهره غير
كاف في أن يبقى موجوداً ولا أيضاً يكون جوهره كافياً في أن يحصل موجوداً
بل يكون ذلك بغيره وأما ما أمكنه أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزلياً
وما كان جوهره ليس كافياً في ثباته أو وجوده فلوجوده وثباته سبب آخر
فلا يكون أولاً وأيضاً فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده بعد ضده
إذن هو سبب وجوده فليس إذن هو السبب الأول على الإطلاق
وأيضاً فإنه يلزم أن يكون لهما حيث ما مشترك قابل لهما حتى يمكن تلاقيهما
فيه أن يبطل كل واحد منهما الآخر إما موضوع أو جنس أو شيء آخر يشملهما
ويكون ذلك الحيث ثابتاً ويتعاقب الضدان عليه فذلك إذن هو أقدم
وجوداً من كليهما وإن وضع واضع شيئاً مبايناً للأول بهذه الصفة ضداً للشيء
فليس الذي وضعه ضداً بل مبايناً مباينة أخرى سوى مباينة الضدية ولكنه لا شك
أن يكون للأول مبايناً أخرى سوى مباينة الضد وسوى ما يوجد وجوده فإنه
لم يمكن أن يكون هناك موجود ما هو في مرتبة وجوده لأن الضدية لما أنه واحدة

من الوجود

من الوجود فانه الأول منفرد بوجوده لا يشاركه شيء آخر اصلا موجود في نوع وجوده فهو ايضا واحد وهو مع ذلك منفرد ايضا برتبته وحده فهو ايضا واحد من هذه الجهة

القول في نفي الحد عنه

وايضا فانه غير منقسم بالقول الى اشياء بها تجوهره وذلك لانه لا يمكن ان يكون القول الذي يشرح معناه يدل على جزء من اجزائه او على جزء منه يتجوهر بها فانه اذا كان كذلك كانت الاجزاء التي بها تجوهره اسبابا لوجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها اجزاء حد الشيء اسبابا لوجود المحدود وعلى جهة ما تكون المادة والصورة اسبابا لوجود المؤتلف منهما وذلك غير ممكن فيه اذ كان اولا وكان لا سبب لوجوده اصلا فاذا كان لا ينقسم هذه الاقسام فهو من ان ينقسم اقسام الكمية وسائر انحاء الانقسام ابعد ومن هذا يلزم ضرورة ان لا يكون له عظم ولا يكون جسما اصلا فهو ايضا واحد من هذه الجهة وذلك ان احد المعاني التي يقال عليها الواحد هو ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم فان كل شيء كان لا ينقسم بوجه ما فهو واحد من هذه الجهة التي بها لا ينقسم فانه ان كان من جهة فعله فهو واحد من هذه الجهة وان كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره واذا كان الأول لا ينقسم من جهة جوهره فهو واحد من هذه الجهة

وهذا من اهم الفصول وعليه مبنى مهمات الابحاث من المسائل المعضلة

واذا كان هو البسيط البحت وعينه كشيء ماديا وبعضها ثانيه لطلب ايس عنه او كيف ينتج الى شيء ثنائيه

القول في ان وحدته هي ذاته وانه عالم حكيم وانه حق وحي وحياة

ان وحدة واجب الوجود هي ذاته فان وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به في ذاته موجود فلذلك يكون انحيازه عما سواه بتوحده في ذاته وان احد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه وهذا المعنى من معاني الواحد ~~يساوق الموجود الاول~~ يصدق على الموجود الاول فالأول ايضا بهذا الوجه واحد واحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه ولانه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فانه بجوهره عقل بالفعل لان

لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل هو المادة التي
فيها يوجد الشيء فمتى كان الشيء في وجوده غنياً عن المادة كان ذلك الشيء
بجوهره عقلاً بالفعل وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل وهو أيضاً
معقول بجوهره فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو
المادة وهو معقول من جهة أنه عقل لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج
في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل
ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته
تعقله معقولاً بالفعل وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل
وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج بل يكون
عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته فإن الذات التي تعقل هي
التي تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فإنه عقل ومعقول وعاقل
كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم فإن الإنسان مثلاً معقول
وليس المعقول منه معقولاً بالفعل بل معقول بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل
بعد أن عقله العقل فليس إذن المعقول من الإنسان هو الذي يعقل ولا
العقل منا أبداً هو المعقول ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو المعقول
ونحن عاقلون لا بأن جوهرنا عقل فإن ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا
لكنه ليس كذلك بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد وذات واحدة
وجوهر واحد غير منقسم وكذلك الحال في أنه عالم فإنه ليس يحتاج في
أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ولا في
أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم
ويعلم وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه
علم ذات واحدة وجوهر واحد وكذلك في أنه حكيم فإن الحكمة
هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم وهو بما يعقل من ذاته ويعلمها
يعلم أفضل الأشياء وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول
وذلك هو علمه بذاته وكذلك في أنه حق فإن الحق يساوق الوجود والحقيقة
تساوق الوجود فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه وأكمل الوجود هو قسطه

من الوجود

قد تكون عبارة المطابقة عبارة من عبارات الوحدة

من الوجود وايضا فان الحي قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود
حتى يطابقه وذلك الموجود من جهة ما هو معقول يقال له انه حي ومن جهة
ذاته من غير ان يضاف الى ما يعقله يقال له موجود فالاول يقال انه حي بالوجهين
جميعا بان وجوده الذي له هو اكمل الوجود وبانه معقول صادف به عقل
الموجود على ما هو موجود وليس يحتاج 2 ان يكون حيا بما هو معقول الى
ذات اخرى خارجة عنه تعقله وايضا فانه اولى بان يقال عليه حي بالوجهين
جميعا وحقيقته ليست شيئا سوى انه حي وكذلك في انه حي وانه
حياة 3 فليس يدل بهذين معا على ذاتين بل على ذات واحدة فان معنى الحي
انه يعقل افضل معقول بافضل عقل او يعلم افضل معلوم بافضل علم
كما انا انما يقال لنا احياء اولا اذا كنا ندرك احسن المدركات باحسن ادراك
فاذا كنا انما يقال لنا احياء اذا كنا ندرك المحسوسات وهي اخس المعلومات
بالاحساس الذي هو اخس الادراكات وباخس القوى المدركة وهي الحواس
فما هو افضل عقل اذا عقل وعلم افضل المعقولات بافضل علم فهو احرى
بان يكون حيا لانه يعقل من جهة انه عقل وانه عاقل وعقل وعالم وعلم بمعنى
واحد وكذلك انه حي وانه حياة وايضا فان اسم الحي قد يستعار لغير ما هو
حيوان فيقال على كل موجود صار على كماله الاخير وبلغ من الوجود
والكمال الى حيث يصدر عنه ما من شانه ان يكون عنه كما من شانه ان يكون منه فعله
فهذا اوجب اذ كان الاول وجوده اكمل وجود كان ايضا احق باسم الحي
من الذي يقال عليه الحي باستعارة وكل ما كان وجوده اتم فانه اذا علم
وعقل كان ما يعقل عنه والعلم به اتم اذ كان المعقول منه في انفسنا مطابقا
لما هو موجود منه في نفسه بحسب وجوده الذي هو خارج نفوسنا يكون معقوله في
نفوسنا مطابقا لوجوده وان كان ناقص الوجود كان معقوله في نفوسنا
معقولا انقص فان الحركة والزمان واللانهاية والعدم واشباهها من
الموجودات المعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص اذ كانت
هي في انفسها موجودات ناقصة والعدد والمثلث والمربع واشباهها معقولاتها
في انفسنا اكمل لانها في انفسها اكمل وجودا فلذلك يجب في الاول اذ هو في الغاية من

فلذلك لا يجب في الأول ـ اذ هو في الغاية من كمال الوجود ـ ان يكون المعقول منه في
نفوسنا على نهاية الكمال ايضاً ونحن نجد الامر على خلاف ذلك فينبغي ان
نعلم انه من جهته غير معتاص الادراك اذ كان في نهاية الكمال ولكن لضعف
قوى عقولنا نحن وملابستها المادة والعدم يعتاص ادراكه ويعسر علينا
تصوره ونضعف من ان نعقله على ما هو عليه وجوده فان افراط كماله
يبهرنا فلا نقوى على تصوره بالتمام كما ان الضوء هو اول المبصرات واكملها
واظهرها وبه يصير سائر المبصرات مبصرة وهو السبب في ان صارت الالوان مبصرة
ويجب فيها ان يكون كل ما كان اتم واكبر كان ادراك البصر له اتم ونحن نرى
الامر على خلاف ذلك فانه كلما كان اكبر كان ابصارنا له اضعف ليس لاجل
خفائه ونقصه بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة
ولكن كماله بما هو نور يبهر الابصار فتحار الابصار وترتد عنه كذلك قياس
السبب الاول والعقل الاول والحق الاول وعقولنا نحن فليس نقص معقوله
عندنا لنقصانه في نفسه ولا عسر ادراكنا له لعسره في وجوده ولكن لضعف
قوى عقولنا نحن عسر تصوره فتكون المعقولات التي في انفسنا ناقصة
وتصورنا لها ضعيفاً على ضربين ضرب ممتنع من جهة ذاته ان يتصور
فيعقل تصوراً تاماً لضعف وجوده ونقصان ذاته وجوهره وضرب مبذول
من جهة ذاته فهمه وتصوره على التمام وعلى اكمل ما يكون ولكن اذهاننا وقوى
عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء من ان نتصوره
على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود ويتباين الضربان كل واحد منهما
عن الآخر في الطرف الاقصى من الوجود احدهما في نهاية الكمال والآخر
في غاية النقصان ويجب اذ كنا نحن ملتبسين بالمادة وهي السبب
في ان صارت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الاول اذ كلما قربت جواهرنا
منه كان تصورنا له اتم وايقن واصدق وذلك اننا كلما كنا اقرب
الى مفارقة المادة كان تصورنا له اتم وانما نصير اقرب اليه بان نصير عقلاً
بالفعل واذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في اذهاننا اكمل ما يكون

القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى

[illegible]

معنى الرسالة ان المدينة
هي المدينة الالهية اي
المدينة الحقة الصادقة
الفاضلة هي المدينة المؤسسة
على العنايات الالهية كما
قال مركز العهد والميثاق

القول في عظمته وجلاله ومجده

وكذلك عظمته وجلاله ومجده فإن العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب
كماله إما في جوهره وإما في عرض من أعراضه وأكثر ما يقال ذلك فينا إنما هو لكمال
لنا في عرض من أعراضنا مثل اليسار والعلم أو في شيء من أعراض البدن والأول
لما كان كماله مباينا لكل كمال كان جلاله ومجده مباينا لكل ذي عظمة ومجد وجلال
وكانت عظمته وجلالته ومجده في الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج
عن جوهره وذاته ويكون له العظمة في ذاته والمجد في ذاته أجله غيره أو
لم يجله عظمه غيره أو لم يعظمه مجده غيره أو لم يمجده والجمال والبهاء والزينة
في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير وإذا كان الأول
الأول وجوده أفضل الوجود فجماله لذلك فائق لجمال كل ذي جمال وكذلك
زينته وبهاؤه ثم إن هذه كلها له في جوهره وذاته وذلك في
نفسه وبما يعقله من ذاته وأما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا فإنما
هي لنا بأعراضنا لا بذاتنا وللأشياء الخارجة عنا لا في جوهرنا والجمال
فيه والكمال ليسا هما فيه سوى ذات واحدة وكذلك سائرها واللذة والسرور
والغبطة إنما تنتج وتكون أكثر حصولا بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين
بالإدراك الأتم الأتقن فإذا كان هو الأجمل في النهاية والأبهى والأزين
فإدراكه لذاته الإدراك الأتقن في الغاية وعلمه بجوهره العلم الأفضل على
الإطلاق واللذة التي يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها ولا ندري
مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذة عندما نكون قد أدركنا
ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكا وأتقنه وأتم إما بإحساس أو تخيل أو بعلم عقلي
فإنا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائت لكل لذة في العظم
ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة وإن كانت
تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة الدثور والاضمحلال فقياس علمه هو وإدراكه
الأفضل من ذاته والأجمل والأبهى إلى علمنا نحن وإدراكنا الأجمل والأبهى
عندنا هو قياس سروره ولذته وغبطته بنفسه إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاغتباط
بأنفسنا وإن كان لا نسبة لإدراكنا نحن لإدراكه ولا لمعلومنا إلى معلومه ولا للأجمل

ولا للأجل عندنا إلا الأجل من ذاته وإن كان لنا اللذة فيه فهي نسبة يسيرة فإنه
لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واغتباطنا بأنفسنا إلى ما للأول من ذلك وإن كانت نسبة
فهي نسبة يسيرة جدا فإنه كيف تكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما مقداره غير متناه
في الزمان ولما هو انقص جدا إلى ما هو في غاية الكمال وإذ كان ما يلتذ بذاته
ويسر به أكثر ويغتبط به اغتباطا أعظم فهو يحب ذاته ويعشقها ويعجب بها أكثر
فإن بين أن الأول يعشق ذاته ويحبها ويعجب بها إعجابا بنسبة ونسبته إلى عشقنا
لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلة ذاته نحو وكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن وكمالنا
الذي نعجب به من أنفسنا والمحب منه هو المحبوب بعينه والمعجب منه هو المعجب به والعاشق
منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا فإن المعشوق منا هو الفضيلة
والكمال والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة ولكن للعاشق قوة أخرى
ليست للمعشوق فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه فأما هو فإن العاشق منه
هو بعينه المعشوق والمحب هو المحبوب فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه
غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه

٢ - القول في كيفية صدور الموجودات عنه

والأول هو الذي عنه وجد ما وجد فإنه متى وجد للأول الوجود الذي له لزم ضرورة
أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من
الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ووجود ما يوجد عنه إنما
هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر [ولذا قيل إنه تام وفوق التمام أما أنه تام فلأنه
وأما أنه فوق التمام فلأنه فاضت وجوده وكرم] وعلى أن وجود غيره فائض عن
وجوده هو فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه
ولا على أن غاية لوجود الأول كما يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الأبوين
من جهة ما هما أبوان أعني أن يكون الوجود الذي يوجد عنه يفيده كمالا ما كما يكون
لنا ذلك من جل الأشياء التي تكون منا مثل أنا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من
غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالا ما فالأول
ليس وجوده من أجل غيره ولا أن يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده
أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولا ولا أيضا

ولا ايضاً باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً
عما هو عليه من الكمال كما ينال من يجود بماله او بشيء آخر فيستفيد بما يبذله
من ذلك لذة او كرامة او رئاسة او غير ذلك من صنوف الخيرات والتمتعات
فهذه الاشياء كلها محال ان تكون في الاول لانها تسقط اوليته وتقدمه
وتجعل غيره اقدم منه وسبباً في وجوده. وانما وجوده من اجل ذاته
ثم يلحق وجوده وجوهره ان يوجد عنه غيره فلذلك كان وجوده الذي
به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ووجوده الذي به تجوهره
في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه
وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر
عنه كما ان لنا نحن شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو
صناعة الكتابة بل هو ذات واحدة وجوهر واحد به يكون تجوهره وبه
وبه عينه يحصل عنه شيء آخر ولا ايضاً يحتاج في ان يفيض عنه وجوده
وجود شيء آخر الى شيء غير ذاته يكون فيه ولا عرض يكون فيه ولا
حركة يستفيد بها حالاً لم يكن له ولا الى آلة خارجة عن ذاته مثل
ما تحتاج النار في ان يكون عنها وعن الماء بخار الى حرارة تسخن بها
الماء وكما تحتاج الشمس في ان تسخن ما لدينا الى ان تتحرك هي ليحصل لها بالحركة
ما لم يكن لها من الحال فيحصل عنها وعن الحال التي استفادتها بالحركة
حرارة فيما لدينا او كما يحتاج النجار الى الفاس والى المنشار حتى يحصل
عنه في الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق وليس وجوده بما يفيض
عنه وجود غيره اكمل من وجوده الذي به تجوهره وتذوته ولا وجوده
الذي تجوهره اكمل من وجوده الذي يفيض عنه وجود غيره بل هما
جميعاً ذات واحدة ولا يمكن ايضاً ان يكون له عائق من ان يفيض
عنه وجود غيره لا من نفسه ولا من خارج اصلاً

القول في مراتب الموجودات

معلوم ان الموجودات فيها كثرة ولكنها مع كثرتها متفاضلة ثم ان جوهر الواجب
جوهر يفيض عنه كل وجود (كيفما كان ذلك الموجود) كاملاً كان او ناقصاً

القول في مراتب الموجودات

الموجودات كثيرة ومع كثرتها متفاضلة ووجود الواجب جوهره شأنه ان يفيض
عن كل وجود كيفما كان سواء كان كاملا او ناقصا وجوهره ايضا جوهر واذا
فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عن لكل موجود قسطه
الذي له من الوجود والثبوت والتحقق ومرتبة منه فيبتدئ من اكملها وجودا
ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص
حتى ينتهى الى الوجود الذي ان تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكنه
ان يوجد اصلا فتنقطع الموجودات من الوجود ولأن جوهره
جوهر يفيض عنه الموجودات كلها من غير ان يختص فيضه بوجود دون آخر
فهو جواد وجوده هو في جوهره ويترتب عنه الموجودات ويحصل
لكل موجود قسطه من الوجود حسب رتبته عنه فهو عدل وعدالته في جوهره
وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره وجوهره ايضا جوهر واذا
حصلت الموجودات عنه مترتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط
وينتظم بعضها مع بعض ائتلافا وارتباطا وانتظاما تصير به
الاشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل شيئا واحدا [راجع ابن رشد
في كتاب تهافت التهافت] والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض
الاشياء في جواهرها حتى ان جواهرها التي بها وجودها هي التي بها
تأتلف وترتبط ولبعض الاشياء تكون احوالا فيها تابعة لجواهرها
مثل المحبة التي بها ترتبط الناس فانها حال فيهم وليست هي في جواهرهم
التي بها وجودهم ولكن هذه ايضا مستفادة عن الاول لأنه في جوهر
الاول ان يحصل عنه في كثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال
التي بها ترتبط بعضها مع بعض وياتلف وينتظم

القول في الاسماء التي يسمى بها الاول تعالى مجده

الاسماء التي ينبغي ان يسمى بها الاول هي الاسماء التي تدل في الموجودات
التي لدينا ثم في افضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير ان
يدل شيء من تلك الاسماء فيه على الكمال والفضيلة التي جرت العادة

التي جرت العادة بأن تدل عليها بتلك الاسماء في الموجودات التي لدينا وفي
افضلها بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره واقيس فان انواع الكمالات
التي جرت العادة بأن يدل عليها بتلك الاسماء الكثيرة كثيرة ولكن
ليس ينبغي ان تظن بان انواع كمالاته التي يدل عليها باسمائه الكثيرة
انواع كثيرة تنقسم الاول اليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغي ان يدل بتلك
الاسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم اصلا
والاسماء التي تدل على الكمال والتفضيل في الاشياء التي لدينا منها ما يدل
على ما للشيء في ذاته لا من حيث هو مضاف الى شيء آخر خارج عنه مثل
الموجود والواحد والحي [كما في العقيدة الكلامية بالصفات الثبوتية الثلاثة
الوجود والبقاء والحياة] ومنها ما يدل على ما للشيء بالاضافة الى شيء آخر
خارج عنه مثل العدل والجواد ولهذه الاسماء اما فيما لدينا فانها تدل
على فضيلة وكمال تام بان اضافته الى شيء آخر خارج عنه جزءا من ذلك
الكمال حتى تكون تلك الاضافة جزءا من جملة ما يدل عليه بتلك الاسماء بان يكون
ذلك الاسم او بان تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قواما بالاضافة الى
شيء آخر واذا استعملت هذه الاسماء متى تلقت وسمي بها الاول فقصدنا ان
يدل بها على الاضافة التي له الى غيره مما فاض عنه من الوجود فينبغي
ان لا يجعل الاضافة جزءا من كماله ولا يجعل ذلك الكمال الذي يدل
عليه بذلك الاسم قواما بتلك الاضافة بل ينبغي ان يدل به على جوهره وكماله
وتتبعه ضرورة تلك الاضافة ويظن ان قوام تلك الاضافة بذلك الجوهر وعلى
ان تلك الاضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم

قوام بتلك الكمالات

القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثرة

ويفيض من الاول وجود الثاني فهذا الثاني ايضا هو جوهر غير متجسم اصلا
ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول وليس ما يعقل من ذاته
هو شيء غير ذاته فبما يعقل من الاول (وهو جهة الوجوب الغيري فيه) يلزم
عنه وجود ثالث وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه ويتميز عن الكثرة (وهي
جهة الامكان والماهية الذاتية] يلزم عنه وجود السماء الاولى من السموات

والعرش المجيد والكرسي الرفيع وامثال هذه العبارات. والثالث ايضا وجوده
لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل فبما يتجوهر
به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الثوابت [كأنّ العرش هو الكل
في اجمال والكرسي هو الكل في تفصيل وانبساط وامتداد] وبما يعقل من
الأوّل يلزم عنه وجود عقل رابع وهذا ايضا لا في مادة فهو
يعقل ذاته ويعقل الأوّل فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه
وجود كرة زحل وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عقل خامس
وهذا الخامس ايضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول
فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة المشتري وبما
يعقل من الأوّل يلزم عنه وجود عقل سادس وهذا ايضا
وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل فبما يتجوهر به
من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ وبما يعقل من الأوّل يلزم
عنه وجود سابع وهذا ايضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته
ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس
وبما يعقل من الأوّل يلزم عنه وجود ثامن وهذا ايضا وجوده
لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل فبما يتجوهر به من ذاته
يلزم عنه وجود كرة الزهرة وبما يلزم من الأوّل يلزم عنه وجود تاسع
وهذا ايضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر
به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد وبما يعقل من الاول يلزم
عنه وجود عاشر وهذا ايضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته
ويعقل الأوّل فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر وبما
يعقل من الأوّل يلزم عنه وجود حادي عشر وهذا الحادي عشر
وجوده ايضا لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ولكنه عنده
ينتهي الوجود الذي لا يحتاج في كون وجوده الخاص الى مادة وموضوع اصلا
وهي الاشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات وعند كرة
القمر ينتهي وجود الاجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا

القول في
الموجودات
والاجسام التي [illegible]

التحول في الموجودات والكائنات والاجسام التوليدية

لكن الموجودات التي احصيناها هي التي حصل لها في كمالاتها الافضل في
جواهرها منذ مبدأ الأمر وعنه لهذا اي تلك العشرة والعقل الحادي عشر
فيتبع وجود هذا الضرب من الموجودات اعني الضرب الابداعي ذوات التي بعدها
لكن التي ليس في طبيعتها ان يعطي من الكمالات الافضل في جواهرها
منذ اول الأمر بل انما شأنها ان يكون لها اولا انقص وجوداتها
فتبتدئ منه ثم ترتقي شيئا فشيئا الى ان يبلغ كل نوع منها اقصى
كمال في جوهره (وفي حدود نوعيته) ثم في سائر اعراضه ولهذه الحال
هي في طباع هذا الجنس من غير ان يكون ذلك دخيلا عليه من شيء
آخر غريب منه ولهذه منها كائنات طبيعية ومنها ارادية ومنها
كائنات تركبت من الطبيعية والارادية والطبيعية من هذه توطئة
للارادية وتتقدم بالزمان وجودها قبل الارادية ولا يمكن وجود
الارادية منها دون ان توجد الطبيعية قبلها والاجسام الطبيعية
من هذه الكائنات الطبيعية هي الاسطقسات وما جانسها من البخار
واللهيب وامثالها من الآثار العلوية والمركبات الناقصة كائنات الجو
والمعدنية مثل الحجارة وما جانسها ثم النبات ثم الحيوان الصامت ثم
الحيوان الناطق «التحول في المادة والصورة»
وكل واحد من هذه قوامه من شيئين احدهما منزلته منزلة خشب
السرير والآخر منزلته منزلة خلقة السرير فما منزلته الخشب هو المادة
والهيولى وما منزلته خلقته هو الصورة والهيئة فالمادة موضوعة
لتكون بها قوام الصورة والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود
بغير المادة فالمادة وجودها من اجل الصورة ولكن لو لم يكن هناك
صورة ما موجودة لما كانت مادة والصورة وجودها لا لاجل ان توجد
المادة بل ليحصل الجوهر المتجسد جوهرا بالفعل فان كل نوع انما يحصل موجودا
بالفعل وبالكمال وجوده اذا حصلت صورته وما دامت مادته موجودة دون
صورته فانه انما يكون ذلك النوع بالقوة فقط فان خشب السرير ما دام بلا صورة

ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة وانما يصير سريرا بالفعل اذا حصلت
صورته في مادته وانقص وجودي الشيء هو بمادته واكمل وجوديه هو بالصورة
وصور هذه الاجسام متضادة وكل واحد منها يمكنه ان يوجد وان لا يوجد
ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولضدها ويمكنه ان توجد فيها الصورة
وان لا توجد بل يمكن ان تكون موجودة اي المادة بغير هذه الصورة و[illegible]
والاسطقسات اربع وصورها متضادة ومادة كل واحد منها قابلة
لصورة الاسطقس ولضدها ومادة كل واحد مشتركة بين الجميع
وهي مادة لها ولسائر الاجسام الاخر التي تحت الاجسام السماوية لان سائر
ما تحت السماوية كائنة عن الاسطقسات فبعضها امهات والسموات آباء
ومواد الاسطقسات ليس لها مواد فهي المواد الاولى المشتركة بين الكل
اي بين كل ما تحت السماوية وليس شيء من هذه يعطى له صورته من اول الامر
بل كل واحد من الاجسام فانما يعطى له مادته اولا وهي التي توجد بسببها
وجودا بالقوة لا بالفعل اذ كان انما اعطيت مادته الاولى فقط
ولذلك هي ابدا ساعية الى ما تتجوهر به من الصورة ثم لا يزال يترقى
شيئا بعد شيء الى ان تحصل له صورته التي بها وجوده بالفعل [فالنشوء
والترقي مع هذا انما يكون في داخل حدود النوع فقط ومع هذا من المحتمل
انه يكون في الكلام ايماء الى النشوء الكلي فان معناه قريب الصعود و[illegible]
هو هنا واضح. يقول هل الانسان الكامل الذي هو بشر ظاهرا وملك باطنا
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ولو نشاء لجعلنا
منكم ملائكة في الارض يخلفون]

القول في التفاوت والتباين بين الاجسام الهيولانية الموجودات الالهية

وترتيب هذه الموجودات هو ان يتقدم اولا اخسها ثم الافضل فالافضل حتى
ينتهي الى افضلها الذي لا افضل منه واخسها المادة الاولى المشتركة ثم
الاسطقسات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان الاعجم ثم الحيوان الناطق
وليس بعد الناطق بالفعل افضل منه وهو الذي خلقه الله على صورته وهو
الخليفة في الارض بل في الارض والسماء واما الموجودات التي تسكن

واما الموجودات التي سلف ذكرها فانها تترتب هكذا اولا افضلها ثم الاقل
فالاقل والانقص فالانقص حتى ينتهي الايجاد والوجود الى انقصها جميعا
وافضلها واكملها الاول. فاما الاشياء الكائنة عن الاول فافضلها
بالجملة هي التي ليست باجسام ولا هي في اجسام ومن بعدها الاجرام
والنفوس العلوية السمائية. وافضل المفارقة من هذه هي الثانية ثم سائرها
على الترتيب حتى ينتهي الامر الى الحادي عشر. وافضل السماوية هي السماء
الاولى سماء السموات وفلك الافلاك [فلك الكل والفلك الكل والفلك
الكل والكلي هنا لا بمعنى المطلق] ثم سائرها على الترتيب حتى ينتهي
الامر الى الحادية عشرة وهي كرة القمر. والاشياء المفارقة التي بعد
الاول جملة عددها هي عشرة والاجسام السماوية بالجملة تسعة جميعها
تسعة عشر. وكل واحد من العشرة منفرد بوجوده ومرتبته ولا يمكن
ان يكون وجوده لشيء آخر غيره لان وجوده ان شاركه فيه آخر فلابد
الآخر ان كان غير هذا فبالاضطرار ان يكون لشيء ما باين به هذا
فيكون ذلك الشيء الذي باين به هذا هو وجوده الذي يخصه فيكون
الموجود الذي يخص ذلك الشيء ليس هو الذي هو به هذا من جهة
ما ليس وجودهما واحدا بل لكل واحد منهما شيء يخصه. ولا ايضا
فيمكن الشيء ان يكون له ضد لانه لو كان له ضد لكان له مادة مشتركة بينه وبين
ضده وليس يمكن ان يكون لواحد من هذه مادة. ولا ايضا الذي تحت نوع ما
انه يتكثر اشخاصه الكثيرة من مقومات صوره ذلك النوع فليست لها مادة
فليس يمكن ان يكون شيء من الكثير مثل شيء آخر غيره. وايضا فان الاضداد
انما تحدث اما من اشياء جواهرها متضادة او من شيء واحد
تكون له احوال ونسب في من منه متضادة مثل البرد والحر فانهما يكونان
عن الشمس ولكن الشمس تأثيرها على حالين مختلفين من قرب وبعد
فتحدث بحاليها هذين احوالا ونسبا متضادة. فالاول لا يمكن
ان يكون له ضد ولا احوال متضادة من الثاني ولا نسب من الثاني
متضادة. والثاني لا يمكن فيه تضاد وكذلك لا يمكن في الثالث
حتى ينتهي الى العاشر وكل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الاول

هي ضد السعادة
تشبه السعادة
العصرية سبعة
نحو ...
وعشرة ... النفس
والنفس

وكل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الأول وليس في واحد من العشرة
كفاية في أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته فقط بل إنما يقتبس
الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذاته ذات السبب الأول وبحسب زيادة
فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عقل من الأول فضل
اغتباط بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عقل ذاته وكذلك زيادة
التذاذه (أيضا) بذاته بما عقل من الأول من التذاذه بما عقل من ذاته
حسب زيادة كمال الأول على كمال ذاته وإعجابه بذاته وعشقه لها بما
عقل من الأول من إعجابه بذاته وعشقه لها بما عقل من ذاته حسب
زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها فيكون المحبوب
أولا والمعجب أولا عند نفسه ما يعقله من الأول وثانيا ما يعقله من ذاته
فالأول أيضا بحسب الإضافة إلى هذه العشرة هو المحبوب الأول والمعشوق
الأول

القول فيما تشترك السماوية فيه

والأجسام السماوية تسع جمل في تسع مراتب كل جملة يشتمل عليها جسم واحد
كري فالأول منها يحتوي على جسم واحد فقط فيتحرك حركة واحدة
دورية سريعة جدا والثاني منها واحد يحتوي على أجسام حركتها مشتركة
ولها من الحركة أيضا فقط يشترك جميعها في الحركة جميعا
والثالث وما بعده إلى تمام الستة يشتمل كل واحد منها على أجسام كثيرة تحركها
في حركات ما يخص كل واحد منها ويشترك في حركات أخر وجنس هذه الأجسام
كلها واحد وتختلف في الأنواع ولا يمكن أن يوجد في كل نوع منها إلا
واحد بالعدد لا يشاركه شيء آخر في ذلك النوع فالشمس لا يشاركها في وجودها
شيء آخر من نوعها بل تنفرد بوجودها وكذلك القمر وسائر الكواكب وهذه
تجانس الموجودات الهيولانية وذلك أن لها موضوعات تشبه المواد الموضوعة
لحمل الصور وأشياء كالصور والجواهر ولكن تلك الأشياء التي هي كالموضوعات
إلا أن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد وموضوع كل واحد منها لا يمكن أن
يكون قابلا لغير تلك الصورة ولا يمكن أن يكون خلوا منها ولأنه موضوعات
صورها لا عدم فيها بوجه من الوجوه ولا لصورها أعدام تقابلها فصارت

يقال على الأول واحد بالعدد ويقال عليه إنه لا بالعدد ولكل وجه وحد

موضوعاتها

هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم

متقومات من موضوعاتها والتقوم من موضوعها صار يعقل وإن يكن عقولاً بذواتها
فإن كل واحد منه هذه الصورة يعقل بالفعل وهو يعقل بها ذات المفارقة التي
عنه وجود ذلك الجسم ويعقل الأول وليس جسم ما يعقل من ذاته عقلاً لأنه
يعقل من موضوع لا من موضوع ليس يعقل وإذا كان ليس يعقل من جوهره وإنما
يعقل بصورته فيه معقول ليس يعقل بل يعقل كل ما بجوهره وتصوره
المشارك بجوهره بصورة من موضوع وبهذا يباين من الأول والعشرة المتخلصة
من الهيولى ومن كل موضوع ويشارك الإنسان في المادة إلا أنه فهو
أيضاً متقسم بذاته ليس بما يعقل من ذاته فقط ولكن بما يعقل من الأول
ثم بما يعقل من ذات المفارقة التي عنه وجوده ويشارك المفارقة في
عشقه للأول والتجائه بنفسه لا استفادة منها الأول وجمال الأشياء في
كل ذلك دون العشرة بكثير ولها من كل ما تشارك فيه الهيولى أفضلها
وهو الكرة ومن الكيفيات المرئية أفضلها وهو الضياء فإن بعض
أجزائها فاعلة للضياء وهي الكواكب وبعض أجزائها مستعد بالفعل
لأنها مشفة ونوراً من الشمس وما تستفيده من الكواكب ولها من
الحركات أفضلها وهي الحركة الدورية وتشارك العشرة في أنها أعطيت
أفضل ما تتجوهر به من أول أمرها وكذلك أعطيت أشكالها والكيفية
التي تخصها

١ القول فيما وإليه تتحرك الأجسام ٣ وفي ذلك شيء تتحرك

وتفارقها في أنه لم يمكنه أن تنطق من أول أمرها الشيء الذي إليه تتحرك وما إليه
تتحرك بل من أمر ممكن أن يكون في الجسم ... وذلك أنه لكل جسم فهو
في أين ما ونوع الأين الذي هو لهذا الجسم هو أن يكون حول جسم ما وما نوع
أين هذا النوع فليس من الممكن أن تنفك حيث عن هذا النوع ولكن لهذا
النوع أجزاء والجسم الذي في أجزاء وليس جزء من أجزاء هذا الجسم أولى بجزء من
أجزاء الحول بل كل جزء من الجسم يلزم أن يكون له كل جزء من أجزاء الحول إلا أنه
أن يكون أولى به في وقت دون وقت بل في كل وقت دائماً ولما حصل جزء من هذا
الجسم في جزء من الحول احتاج إلى أن يكون له الجزء الذي هو تماه قدامه ولا يمكنه أن
يجتمع له الجزءان معاً في وقت واحد فحصلت له أن يتحرك على حرفه ويصير إلى ما هو قدامه

حتى يستوفى ويستوعب كل اجزاء الحول وبان الجزء الذى كان فيه ليس هو فى وقت اول من وقت فيجب ان يكون له ذلك دائما واذا لم يمكنه ان يكون له ذلك الجزء دائما فجاء ان يكون واحد بالعدد صار واحدا بالنوع بان يوجد احيانا ولا يوجد له حينا ثم يعود الى شبيهه فى النوع ثم يتخلى منه مدة ثم يعود الى شبيه له ثالث ويتخلى منه ايضا مدة ثم يعود الى شبيه له رابع ويكون هذا له ابدا فالاجزاء التى فيها تتحرك وتتبدل عليها وتعود اليها هى نسبتها الى الجسم الذى يوجد السماء حوله ومعنى النسبة ان يقال هذا لهذا وهذا من هذا وما شاكل ذلك من قبل ان معنى الاين هو نسبة الجسم الى سطح الجسم الذى يشتمل عليه وكل جسم سماوى فى كرة او دائرة مجسمة فان نسب اجزائه الى اجزاء سطح ما تحته من الاجسام تتبدل دائما وتعود كل واحدة منها فى المستقبل وبالجملة الى آخر الزمان الى اشباه النسب التى سلفت ونسبة الشمس الى الشىء هى حيث ما يوجد حوله والبعد الاعراض عنه جزء الشىء ولكل واحد من الاكر والدوائر المجسمة التى فيها حركة على حيالها فاما اسرع او ابطأ من حركة الاخرى مثل كرة زحل وكرة القمر فان كرة القمر اسرع حركة من كرة زحل

القول فى الاحوال التى توجبها الحركات الدورية فى الطبيعة المتحركة بينها

وليس هذا التفاضل الذى فى حركاتها بحسب اضافتها الى غيرها بل لها فى انفسها وبالذات والبطىء من هذه بطىء دائما والسريع سريع دائما وايضا فان كثيرا من السماوية او مضافها من الوسط وما تحتها مختلفة ولاجل اختلاف اوضاعها هذه منها يلحق كل واحد من هذه خاصة بالعرض ان يسرع حول الارض احيانا ويبطئ احيانا ولهذا نرى سرعة بعضها دائما وابطاء الاخر دائما من قياس حركة زحل الى حركة القمر وانها بما يلحقها باضافة بعضها الى بعض بان تجتمع اليه احيانا وتفترق عنه اخرى وتقترب بعضها من بعض على نسب متضادة وايضا فانها تقرب احيانا من بعض ما تحتها وتبعد احيانا عنه وتظهر احيانا وتستتر احيانا فتلحقها هذه المتضادات لا فى جواهرها ولا فى الاعراض التى تقرب من جواهرها بل فى نسبها وذلك مثل الطلوع والغروب فانها تشبه لها الى ما تحتها متضادات والجسم السماوى اول الموجودات

قال المعلم الثانى ابو نصر ان ادراك حقائق الاشياء ليس فى قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللوازم دون الفصول والمقومات ومثل هذا المقال روى عن المعلم الثالث الشيخ الرئيس راجع رسالة الحدود له من الشيخ تعبر الحقيقة بها الذات والفصل ويريد الشىء الاخص العام

والجسم السماوي أول الموجودات التي يلحقها بعد تمام الذات أشياء متضادة
واول الاشياء يكون فيها تضاد هي نسب هذا الجسم الى ما تحته ونسب بعضها
الى بعض ولهذه المتضادات خواص المتضادات والتضاد نقص
في الوجود فالجسم السماوي يلحقه النقص في اخس الاشياء التي شأنها ان توجد
له فللاجسام السماوية طبيعة مشتركة وهي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة
الجسم الأول منها حركة دورية في اليوم والليلة وذلك ان هذه
الحركة ليست لما تحت السماء الأولى قسرا اذ لا يمكن ان يكون في السماء
شيء يجري قسرا وبينها ايضا تباين في جواهرها من غير تضاد
مثل مباينة زحل للمشتري وكل كوكب لكل كوكب وكل كرة لكل كرة ثم يلحقها
كما قلنا تضاد في نسبها وان تتبدل تلك النسب وتتضاد وتتعاقب
عليها فتتخلى من نسبة ما ولتصير الى ضدها ثم تعود الى ما كانت تخلت
عنه بالنوع لا بالعدد [اذ المعدوم لا يعاد بعينه] فيكون لا يزال يتكرر
ويعود بعضها في مدة اطول وبعضها في مدة اقصر واحوال ونسب
لا تتكرر اصلا ويلحقها ان يكون لجماعة منها نسب الى شيء واحد
متضادة مثل ان يكون بعضها قريبا من شيء وبعضها بعيدا من ذلك
الشيء بعينه "المشتركة في الاجسام التي تحت عن الهيولى والصورة"
فيلزم عما لها المشتركة التي بينها وجود المادة الأولى المشتركة
لكل ما تحتها وعن اختلافات جواهرها اجسام كثيرة مختلفة الجواهر
وعن تضاد نسبها واضافاتها وجود الصور المتضادة وعن تبدل
متضادات النسب عليها وتعاقبها تبدل الصور المتضادة على المادة
الأولى وتعاقبها وعن حصول نسب متضادة واضافات معا لذوات
الى ذوات واحدة في وقت واحد من جماعة اجسام شأنها اختلاط في
الاشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها وانه يحدث عن اصناف
تلك الامتزاجات المختلفة انواع كثيرة من الاجسام ويحدث عن اضافاتها
التي تتكرر وتعود الاشياء التي تتكرر وجودها وتعود بعضها في مدة
اقصر وبعضها في مدة اطول وعما لا يتكرر من اضافاتها واحوالها .ن

بل انما تحدث في وقت ما من غير ان تكون قد كانت فيما سلف ومن غير ان تحدث
فيما بعد الاشياء التي تحدث ولا تتكرر اصلا

القول في مراتب الاجسام الهيولانية في الحدوث

فيحدث اولا الاسطقسات ثم ما جانسها وقاربها من الاجسام مثل البخارات
واصنافها كالضباب والسحب والرياح وسائر ما يحدث في الجو وايضا مجانساتها
حول الارض وتحتها وفي الماء والنار ويحدث في الاسطقسات وفي كل واحد
من تلك قوى تتحرك بها من تلقاء انفسها الى اشياء شأنها ان توجد لها
او بها دون محرك من خارج وقوى ينفعل بعضها في بعض وقوى يقبل
بها بعضها فعل بعض ثم تفعل فيها الاجسام السماوية وينفعل بعضها في بعض
فيحدث من اجتماع الافعال من هذه الجهات اصناف من الاختلاطات
والامتزاجات كثيرة ومتقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بالتضاد
فيلزم عنها وجود سائر الاجسام فتختلط الاولا الاسطقسات بعضها
مع بعض فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ثم تختلط هذه المتضادات
بعضها مع بعض فقط وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات فيكون ذلك
اختلاطا ثانيا بعد الاول فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة
الصور ويحدث في كل واحد من هذه ايضا قوى ينفعل بعضها في بعض
وقوى يقبل بها فعل غيره فيه وقوى يتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من
خارج ثم تفعل فيها الاجسام السماوية وينفعل بعضها في بعض وتفعل فيها
الاسطقسات ايضا فيحدث من اجتماع هذه الافعال بجهات مختلفة اختلاطات
اخر كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الاولى بعدا كثيرا ولا
تزال تختلط اختلاطا بعد اختلاط قبله فيكون الاختلاط الثاني
ابدا اكثر تركيبا مما قبله الى ان تحدث اجسام لا يمكنها ان تختلط فيحدث
من اختلاطها جسم آخر بعد منها من الاسطقسات فيقف الاختلاط
فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الاول وبعضها عن الثاني والبعض
عن الثالث وبعضها عن الاختلاط الآخر والمعدنيات تحدث باختلاط
اقرب الى الاسطقسات واقل تركيبا ويكون بعدها عن الاسطقسات بمراتب اقل

ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيبا وابعد من الاسطقسات بمراتب اكثر والحيوان
الاعجم يحدث باختلاط اكثر تركيبا من النبات والانسان وحده هو الحيوان
الناطق هو الذى يحدث عن الاختلاط الاخير ويحدث فى كل واحد من هذه
الانواع قوى يتحرك بها من تلقاء نفسه وقوى يفعل بها فى غيره وقوى ينفعل بها عن
فعل غيره فيه والفاعل منها فى غيره من موضوعات تعقل ثلاثة بالجملة منها ما يفعل
فيه على الاكثر ومنها ما يفعل فيه على الاقل ومنها ما يفعل فيه على التساوى وكذلك
القابل لفعل غيره تكون موضوعة لثلاثة اصناف من الفاعلات لما هو فاعل فيه
على الاكثر ولما هو فاعل فيه على الاقل ولما هو فاعل فيه على التساوى وفعل كل واحد
فى كل واحد اما بان يرفده واما بان يضاده ثم الاجسام السماوية تفعل فى كل واحد
منها مع فعل بعضها فى بعض بان ترفد بعضها وتضاد بعضها وما ترفده فانها
ترفده حينا وتضاده حينا وما تضاده فانها تضاده حينا وترفده حينا
فتقترن اصناف الافعال السماوية اليها الى افعال بعضها فى بعض فيحدث
من اقترانها امتزاجات واختلاطات اخر كثيرة جدا فيحدث فى كل نوع
اشخاص كثيرة مختلفة جدا جدا. هذا سبب وجود الاشياء الطبيعية
التى تحت السماوية

القول فى تعاقب الصور على الهيولى

ومن هذه الجهات يكون وجودها اولا فاذا وجدت فسبيلها ان تبقى وتدوم
ولكن لما كان فى كل . حاله من الموجود ان قوامه من مادة وصورة وكانت
الصور متضادة وكل مادة فان شانها ان توجد لها هذه الصورة وضدها
صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستئهال بصورته وحق واستئهال
بمادته فالذى يحق له بصورته ان يبقى على الوجود الذى له والذى يحق له بحق
مادته ان يوجد وجودا آخر مضادا للوجود الذى هو له واذ كان لا يمكن
ان يوفى حقيهما معا فى وقت واحد لزم ضرورة ان يوفى هذا مرة فيوجد ويبقى
مدة ما محفوظ الوجود ثم يتلف ويوجد ضده ثم يبقى ذلك وكذلك
يكون الى الابد فانه ليس وجود احدهما اولى من وجود الآخر ولا البقاء
لاحدهما اولى من فناء الآخر اذ كان لكل واحد منهما قسط من الوجود وقسم من
البقاء وايضا فان المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وكان قوام

117

ولما كان تركيب كل واحد من الضدين بهما ولم تكن المادة اولى بان تقبل الضدين منها بالآخر ولم يمكن ان تجمعهما كليهما في وقت واحد لزم ضرورة ان تعطى تلك المادة احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منهما كأنه له حقا عند الآخر ويكون عنده شيء ما لغيره . وعند غيره شيء هو له فيعطى كل واحد منهما ما ينبغي ان يصير الى كل واحد من كل واحد ان توجد مادة هذا فيعطى ذلك ويوجد مادة ذلك فيعطى هذا ويعاقب ذلك بينهما فلاجل الى جزاء توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما بعينه واحد بالعدد فجعل بقاؤه الدهر كله على انه واحد بالنوع الى ان توجد اشخاص ذلك النوع مدة ما ثم تتلف ويقوم مقامها اشخاص أخر من ذلك النوع وعلى هذا المثال دائما وهذه منها ما هي بسيطة ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها والتي عن اختلاطها منها ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي عن اختلاط اقل اما الاسطقسات فان الضد والمتلف لكل واحد منها هو من خارج فقط اذ كان لا ضد له في جملة جسمه واما الكائنة عن اختلاط اقل فان المضادات التي فيها يسيرة وقواها متكسرة ضعيفة فلذلك صار الضد والمتلف له في ذلك ضعيفا لكنه لا يتلف الا بمعين من خارج فيصير الضد والمتلف له من خارج واما الكائنة عن اختلاط اكثر اقل تركيبا فان المضادات المتلفة له هي من خارج فقط والتي عن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المتضادات التي فيها وتراكيبها يكون تضادها فيها في الاشياء المختلطة اظهر وقوى المتضادات التي فيها قوية وينقص بعضها مع بعض معا ايضا فانها لما كانت من اجزاء غير متشابهة لم يمتنع ان يكون فيها تضاد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخل معا ومنها كان من الاجسام يتلفه المضاد له من خارج فانه لا يتحلل من تضاد نفسه دائما مثل الحجارة والرمل فان هذين ربما جاء انهما انما يتحللان من الاشياء الخارجة فقط واما الاخر من النبات والحيوان فانهما يتحللان ايضا من اشياء مضادة لها من داخل فلذلك ان كان شيء من هذه ممكنا ان يبقى صورته مدة ما بان يخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما واما يكون ذلك الشيء ليقوم مقام ما يتحلل ولا يمكنه ان يخلف شيئا بدل ما يتحلل من جسمه ويتحلل بذلك الجسم الا ويخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه

وذلك لأنه إن يتغذى حتى حصلت في هذه الأجسام قوة غاذية وكل ما كان معيناً
لهذه القوة حتى صار كل جسم من هذه الأجسام يجتذب إلى نفسه شيئاً ما تنسلخ
عنه تلك الصفة ويقبل ذاته ويكون الصورة التي هو ملتحف بها إلا أن يكون
لهذه القوة في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لم تكن القوة الجابرة
أن ترد مثله فيتلف ذلك الجسم فيه فيهبط الوجه حفظاً من محلله الداخل
وأما من متلفه الخارج فإنه حفظ بالآلات التي جعلت له حفظة وبعضها
من خارج جسمه فيحتاج في دوامه ما يدوم واحداً بالنوع إلى أن يقوم مقام من تلف
منه أشخاص أخر تقوم مقام ما تلف منها ويكون ذلك إما أن يكون مع
الأشخاص الأول أشخاص حدث وجودها منها حتى إذا تلف تلك الأول
قامت هذه مقامها حتى لا يخلو وقت من الأوقات من وجود شخص من
ذلك النوع إما في ذلك المكان وإما في مكان آخر وإما أن يكون الذي
يخلف الأول يحدث بعد زمان ما من تلف الأول حتى يخلو زماناً ما
من أن يوجد فيه شيء من أشخاص ذلك النوع فجعل في بعضها قوى
يكون بها شبيهه في النوع ولم تجعل في البعض وما لم يجعل لها
فإنما سببه ما يتكون من تكون الأجسام السماوية وحدها إذ هي مرفدة للأجسام
في ذلك وما جعل فيه قوة يكون بها شبيهه في النوع فهي تلك القوة التي لم
يكن إلى ذلك فعل الأجسام السماوية وسائر الأجسام الأخر إما بأن تفيد
وإما بأن تضاد مضادة لا تبطل فعل القوة بل تحدث امتزاجاً ما لأن يعتدل
به الفعل الكائن بتلك القوة وإما أن يزيل عنه الاعتدال تكثيراً أو تقليلاً
تبديلاً ما لا يبطل فعله فيحدث عنه ذهاب ما يقوم مقام التالف من ذلك
النوع وكل هذه الأشياء إما على الأكثر أو على الأقل أو على التساوي فجهتا الرجح
يدوم بقاء هذا الجنس من الموجودات وكل واحد من هذه الأجسام لم حصل
واستئهال بصورته وحده واستئهال بمادته فالذي لم يكمل صورته أن يبقى
على الوجود الذي له ولا يزول والذي له بحسب مادته لأنه يوجد وجوداً آخر
مقابلاً معه والموجود الذي هو الآن له والعدل أنه يوفى كل واحد منها
استئهاله وإذ لا يمكن توفيته إياه في وقت واحد لزم ضرورة أن يوفى هذا

لزم ضرورة ان يوفى هذا مرة وذلك مرة فيرجحه ويستحيله مما يحفظ الوجود ويتلف
ويوجبه منه. وذلك اما والذي يحفظ وجوده اما قوة في الجسم الذي فيه صورته
واما قوة في جسم آخر حتى آلة تفارقه له تحركه في حفظ وجوده واما ان يكون
المتولي يحفظه جسم ما آخر بالمشاركة وهو الجسم السماوي او جسم ما غيره
واما ان يكون ذلك باجتماع هذه كلها ورأينا ان هذه الكائنات لما كانت
متضادة كانت مادة كل ضد منها مشتركة فالمادة التي لهذا الجسم هي ايضا
بعينها مادة لذلك والتي لذلك هي ايضا بعينها لهذا فيشبه كل واحد
منهما شيء هو لغيره وعنه غيره شيء هو له فيكون كأن لكل واحد منه كل واحد
من هذه الجهة حق ما ينبغي ان يصير الى كل واحد من كل واحد والمادة
التي تكون للشيء عن غيره اما مادة سبيلها ان تكتسي صورة ذلك بعينها
مثل الجسم الذي يتغذى بجسم آخر واما مادة سبيلها ان تكتسي صورة
نوعه لا صورته بعينها مثل ما في تناسل الناس ما ساصفرا والعدل في ذلك
ان يجب ما عند هذا من مادة ذلك فيعطى ذلك وما عند ذلك من مادة لهذا
فيعطى ذلك هذا والذي به يستتم الشيء مادته من ضده وينتزع منه
تلك منه اما ان يكون قوة فيه مقترنة بالصورة في جسم واحد فيكون ذلك
الجسم آلة له في هذا غير مفارقة واما ان يكون في جسم آخر فيكون ذلك
آلة له مفارقة تحركه في ان ينتزع مادة من ضده فيعطيها وتكون قوة اخرى
في ذلك الجسم او في آخر تكسوه اما صورته بعينها واما صورة نوعه
واما ان تكون قوة واحدة تفعل الامرين معا واما ان تكون التي تستولي له حتى
جسم آخر بأسره اما سماوية او غيرها واما ان يكون ذلك باجتماع هذه كلها
والجسم انما يكون مادة للجسم الآخر اما بان يرفض صورته مع التمام واما بان يكسوه
شيء تكسره ويتحلل من صورته والذي يكون له آلة تحرك جسما آخر فانما يكون
آلة بان حده ضده بقطع الضم وذلك اما بصورته مع التمام واما بان يكسره
فيفعله جزءا جزءا بمقدار ما لا يخرجه ذلك من ماهيته مثل ما المبرزان وزاعم
الشبه زعمهم حتى تزلوا فيمدوا "القول في اجزاء النفس الانسانية وقواها"
فاذا حدث الانسان فاول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغاذية

فا

فإذا حدث الانسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغاذية ثم
من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة وسائر الحواس
التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح والتي بها يحس الاصوات والتي
بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس بها نزاع
الى ما يحسه فيشتاقه او يكرهه ثم يحدث فيه من بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها
ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هي
القوة المتخيلة فهذه تركب المحسوسات بعضها مع بعض وتفصل بعضها
عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها صادقة وبعضها كاذبة
ويقترن بها نزاع الى ما تخيله ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة
التي بها يمكن ان يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح وبها
يحوز الصناعات والعلوم ويقترن بها ايضا نزاع الى ما يعقله
فالقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسة ومنها قوى هي رواضع لها وخدم
فالقوة الغاذية الرئيسة هي من سائر اعضاء البدن في الفم (هكذا ولعل الاصوب
في القلب او في الكبد او ربما اسم) والرواضع والخدم متفرقة في سائر الاعضاء
وكل قوة من الرواضع والخدم فهي في عضو ما من سائر اعضاء البدن والرئيسة
منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى وسائر القوى يتشبه بها وتحتذي
بافعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب وذلك
مثل المعدة والكبد والطحال والاعضاء الخادمة لهذه والاعضاء
التي تخدم هذه الخادمة والتي تخدم هذه ايضا فان الكبد عضو يرأس
ويرأس فانه يرأس بالقلب ويرأس المرارة والكلية واشباهها من الاعضاء
والمثانة تخدم الكلية والكلية تخدم الكبد والكبد يخدم القلب وعلى هذا
توجد سائر الاعضاء والقوة الحاسة فيها رئيس وفيها رواضع ورواضعها
هذه الحواس المعروفة عند الجميع المتفرقة في العينين والاذنين وسائرها
وكل واحد من هذه الحواس يدرك حسا ما يخصه والرئيسة منها هي التي يجتمع
فيها كل ما تدركه الحواس باسرها وكأن هذه الحواس هي منذرات تلك وكأنه
هؤلاء اصحاب اخبار كل واحد منهم موكل بجنس من الاخبار وباخبار

وباخبار ناحية من نواحي المملكة والرئيس كأنها هو الملك الذي عنده تجتمع
اخبار نواحي مملكته من اصحاب اخباره والرئيس من هذه ايضا هو في
القلب والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة مبثوثة في اعضاء أخر بل هي
واحدة وهي ايضا في القلب وهي التي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس
وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك انها تفرد بعضها
عن بعض وتركب بعضها الى بعض تراكيب شتى تتفق في بعضها
ان تكون موافقة لما أحس وفي البعض ان تكون مخالفة للمحسوس وأما
القوة الناطقة فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الاعضاء
بل انما رئاستها على سائر القوى المتخيلة والرئيس من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس
فهي رئيسة القوة المتخيلة ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها ورئيسة القوة
الغاذية الرئيسة منها والقوة النزوعية وهي التي تشتاق الى الشيء وتكرهه فهي
رئيسة ولها خدم وهذه القوة هي التي تكون بها الارادة فان الارادة
هي نزوع الى ما ادرك وعن ما ادرك اما بالحس واما بالتخيل وهو الذي
حكم فيه بانه ينبغي ان يؤخذ او يترك والنزوع قد يكون الى علم
شيء ما وقد يكون الى عمل شيء ما اما بالبدن باسره او بعضو ما منه
والنزوع انما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة والاعمال بالبدن تكون
بقوى تخدم القوة النزوعية وتلك القوى متفرقة مبثوثة في اعضاء
اعدت لان تكون بها تلك الافعال منها اعصاب ومنها عضل
سارية في الاعضاء التي تكون بها الافعال التي تنزع الحيوان
والانسان اليها وتلك الاعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الاعضاء
التي يمكن ان تتحرك بالارادة فهذه القوى التي في اعضاء الاعضاء
كلها آلات جسمانية خادمة للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب
وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون
بالاحساس فاذا كان النزوع الى علم شيء شأنه ان يدرك بالناطقة
فان الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون بقوة ما اخرى في الناطقة
وهي الفكرية وهي التي تكون بها الفكرة والروية والتأمل والتدبر والاستنباط

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس كان الذي ينال به فعل مركب من بدني
ونفساني مثل الشيء الذي نتشوق له رؤية فإذا كان الشيء بعيدا شخصنا إليه وإن
كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز فهذه كلها أفعال بدنية والإحساس
نفسه فعل نفساني وكذلك سائر الحواس وإذا تشوق تخيل شيء ما نيل ذلك من
وجوه أحدها بفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع أو تخيل
شيء مضى أو تمني شيء ما تركبه القوة المتخيلة والثاني ما يرد على القوة
المتخيلة من إحساس شيء ما فتخيل إليه من ذلك أمرا ما مخوفا أو مأمولا
أو ما يرد عليها من فعل الناطقة فهذه هي القوى النفسانية

القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفسا واحدة

فالغاذية الرئيسة شبه المادة للحاسة الرئيسة والحاسة الرئيسة صورة في الغاذية
والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة والمتخيلة
الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة والناطقة صورة في المتخيلة وليست مادة لقوة
أخرى فهي صورة لكل صورة تقدمتها وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة
الرئيسة والمتخيلة والناطقة على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر
به النار فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر
ويليه الدماغ فإنه أيضا عضو رئيس ولكن رئاسته ليست رئاسة أولية
لكن رئاسة ثانوية وذلك لأنه يرأس بالقلب ويرأس سائر الأعضاء فإنه
يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع
وذلك مثل صاحب دار الإنسان فإنه يخدم الإنسان في نفسه وتخدمه سائر أهل
داره بحسب ما هو مقصود الإنسان في الأمر فإنه يخلفه ويقوم مقامه
وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يباشره الرئيس وهو المستولي على خدمة
القلب في الشريفة من أفعاله من ذلك أن القلب ينبوع الحرارة
الغريزية فمنه تنبث في سائر الأعضاء ومنه تستمد وذلك بما ينبث
فيها منه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب ومما يرفدها
القلب من الحرارة إنما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء والدماغ
هو الذي يعدل الحرارة التي شأنها أن تنفذ إليه من القلب حتى يكون ما يصل

حتى يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدلا ملائما له وهذا هو اول افعال
الدماغ واول شيء يخدم به وانفعها للاعضاء ومن ذلك ان في الاعصاب
صنفين احدهما آلات لقوى منبع القوة الحاسة الرئيسة التي في القلب ثم ان
يحس كل واحد منها الحس الخاص به والآخر آلات الاعضاء التي تخدم
القوة النزوعية التي في القلب بها يتأتى لها ان تتحرك الحركة الارادية
والدماغ يخدم القلب في ان يرفد اعصاب الحس ما يحفظ به قواها التي بها يتأتى
للحواس ان تحس محفوظا عليها والدماغ ايضا يخدم القلب في ان يرفد
اعصاب الحركة الارادية ما يحفظ به قواها التي بها يتأتى للاعضاء الآلية
الحركة الارادية التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب فان كثيرا من
هذه الاعصاب منابتها التي منها يرفد ما يحفظ به قواها في الدماغ
نفسه وكثير منها منابتها في النخاع القائم والنخاع من اعلاه متصل
بالدماغ فان الدماغ يرفدها بمثل ما كان الذي في لها في الاول كان ومن ذلك
ان التخيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود
وكذلك فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من
التقدير وكذلك حفظها وتذكرها للشيء فالدماغ ايضا يخدم القلب
بان يجعل حرارته من الاعتدال الذي يجود به تخيله وتعملها الاعتدال الذي
يجود به فكره وترويه ومن الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره فجزء منه
يعدل ما يصلح به التخيل وجزء آخر منه يعدل ما يصلح به الفكر وجزء ثالث
يعدل ما يصلح به الحفظ والذكر وذلك ان القلب لما كان ينبوع الحرارة الغريزية
لم يمكن ان يجعل الحرارة التي فيه الا قوية مفرطة ليتصل ما يفيض منها
الى الاعضاء ولئلا تنقص وتجود فلم يمكن كذلك في نفسها الا لغاية
فلما كان كذلك وجب ان يعدل حرارته التي تنفذ الى الاعضاء ولا تكون
حرارته في نفسها من الاعتدال الذي يجود به افعاله التي تخصه فجعل الدماغ
من اجل ذلك باردا رطبا حتى في الملمس بالاضافة الى سائر الاعضاء وجعلت
فيه قوة نفسانية تصير به حرارة القلب على اعتدال محدود محصل والاعصاب
التي للحس والتي للحركة لما كانت ارضية بالطبع بطيئة القبول للحياة كانت تحتاج

في ان تبقى رطبة الى الدائم مواتية للتمدد والتقاصر وكانت اعصاب الحس محتاجة
مع ذلك الى الروح الغريزي الذي ليس يوجد فيه اصلا وكان الروح الغريزي
السالك في اجزاء الدماغ منه جاريا ولما كان القلب معدن الحرارة ما يرسلها لم يجعل
مغارزها التي بها تستمد منه ما تحفظ قواها في القلب لئلا يسرع الجفاف اليها
فتتحلل وتبطل قواها وافعالها جعلت مغارزها في الدماغ وفي النخاع
لانهما رطبان جدا لتستمد من كل واحد منهما في الاعصاب رطوبة تبقيها
على اللدونة وتستمد بها قواها النفسانية فبعض الاعصاب يحتاج فيها
الى ان تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة اصلا وبعضها
محتاج فيها الى لزوجة ما فما كان منها محتاجا الى مائية لطيفة غير
لزجة جعلت مغارزها في الدماغ وما كان منها محتاجا فيها مع ذلك
الى ان تكون رطوبتها فيها لزوجة جعلت مغارزها في النخاع وما كان منها
محتاجا فيها الى ان تكون رطوبتها ثقيلة جعلت مغارزها اسفل الفقار والعصعص
ثم بعد الدماغ الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك اعضاء التركيب وكل قوة
في عضو كان شأنها ان تفعل فعلا جسمانيا ينفصل من ذلك العضو جسم ما يصير
الى آخر فانه يلزم ضرورة ان يكون ذلك الأثر مستعملا بالاول مثل اتصال
كثير من الاعصاب بالدماغ وكثير منها بالنخاع او ان يكون له طريق وسبيل
ينفصل لذلك العضو يجري فيه ذلك الجسم وكانت تلك القوة خادمة له
او رئيسة مثل المعدة والرئة والكلية والانثيين والطحال ونحو ذلك وكلما احتاجت
او كان شأنها ان تفعل فعلا ~~جسمانيا~~ نفسانيا في غيره ثم يلزم ضرورة ان يكون
بينهما سبيل جسماني مثل فعل الدماغ في القلب فاول ما يتكون من الاعضاء
القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء واعضاء
التوليد متأخرة الفعل عن جميعها وربما سبقت في البدن مكونة بما يتبين
من عضو الانثيين وحفظها الحرارة الذكرية والروح الذكري السالكة
من القلب في المجاري الذكر الذي في الانثيين والقوة التي بها يكون
التوليد منه رئيس ومنه خادم والرئيس منه في القلب والخادمة اعضاء
التوليد والقوة التي بها يكون التوليد الانثيين احدهما التقاط المادة التي يكون عنه

التي تتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة والاخرى تعطي صورة ذلك النوع من الحيوان
وتحرك المادة الى ان تحصل لها تلك الصورة التي لذلك النوع والقوة التي تعد المادة
هي قوة الانثى والتي تعطي الصورة هي قوة الذكر فان الانثى هي انثى بالقوة التي
تعد بها المادة والذكر هو ذكر بالقوة التي تعطي تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له
تلك القوة والعضو الذي يخدم القلب في ان يعطي مادة الحيوان هو الرحم والذي يخدم
في اعطاء الصورة اما في الانسان واما في غيره من الحيوان العضو الذي يكون المني فان المني
اذا ورد رحم الانثى فصادف هناك دما قد اعده الرحم لقبول صورة الانسان
اعطى المني ذلك الدم قوة يتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم اعضاء الانسان
وصورة كل عضو وبالجملة صورة الانسان فالدم المعد في الرحم هو مادة الانسان
والمني هو المحرك لتلك المادة الى ان تحصل فيها الصورة ومنزلة المني من الدم
المعد في الرحم منزلة الانفحة التي ينعقد عنها اللبن وكما ان الانفحة هي
الفاعلة للانعقاد في اللبن وليست هي جزءا من المنعقد ولا مادة كذلك المني
ليس هو جزءا مما ينعقد في الرحم ولا مادة والجنين يتكون عن المني كما يتكون
الرائب عن الانفحة ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب
والانثيين عند التناسل والذي يكون المني في الانسان هي الاوعية التي يتولد فيها
المني وهي العروق التي تحت جلدة العانة يرفدها في ذلك بعض الاعضاء الانثيان
ولكن العروق تنفذ الى المجرى الذي في القضيب ليسيل من تلك العروق
الى مجرى القضيب ويجري في ذلك المجرى الى ان ينصب في الرحم ويعطي الدم
الذي فيه مبدأ قوة يتغير ويتحول بها الى ان تحصل فيه الاعضاء وصورة كل عضو
وصورة جملة البدن والمني آلة الذكر والالات منها مواصلة ومنها مفارقة
من ذلك مثل الطبيب فان اليد آلة للطبيب يعالج بها والمبضع آلة له يعالج بها
والدواء آلة يعالج بها فالدواء آلة مفارقة وانما يواصله الطبيب حينما يفعله ويصنعه
ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل الى الصحة فاذا حصلت فيه تلك القوة القاها في جوف بدن العليل
مثلا فيتحرك بدنه نحو الصحة والطبيب الذي القاه غائب او مات مثلا وكذلك منزلة المبضع
لا يتم فعله الا بمواصلة الطبيب له المستعمل له واليد اشد مواصلة من المبضع واما الدواء
فانه يفعل بالقوة التي فيه من غير ان يكون الطبيب مواصلا وكذلك المني فانه آلة للقوة المولدة

بعد ان يكون الطبيب من اصحاب الذكرية وتفعل مفارقة وادعية المني والانثيان آلة
للتوليد من اجله للبدن فمنزلة العروق التي تكون الاثنتين من القوة الرئيسة
التي في القلب منزلة يد الطبيب التي يعمل بها الدواء ويعطيه قوة محركة ويحرك بها من
العليل الى الصحة فان تلك العروق التي يستعملها القلب بالطبع هي آلات في ان يعطي
المني القوة التي يحرك بها الدم المعد في الرحم الى صورة ذلك النوع من الحيوان فاذا
اخذ الدم عن المني القوة التي يتحرك بها الى الصورة فاول ما يتكون القلب ويتشكل
فيكون يكون سائر الاعضاء فانه يتهيأ ان يحصل في القلب من القوى فان حصلت
فيه مع القوة الغاذية القوة التي بها تعد المادة لكون سائر الاعضاء على انها
اعضاء انثى وان حصلت فيه القوة التي تعطي الصورة لكون سائر الاعضاء على انها
اعضاء ذكر فتخص من تلك الاعضاء المولدة التي للانثى ويخص من هذه
الاعضاء المولدة التي للذكر ثم سائر القوى النفسانية الباقية تكون الانثى على
مثال ما هي في الذكر وهاتان القوتان اعني الذكرية والانثوية هما في الانسان
متفرقتان في شخصين واما في اكثر النبات فانهما تجتمعان مع التمام في شخص واحد
مثل كثير من النبات الذي يكون عنه البذر فان النبات يعطي المادة وهو البزر ويعطي
بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة فان البزر ذو استعداد لقبول الصورة وقوة
يتحرك بها نحو الصورة فالذي يعطي الاستعداد لقبول الصورة هو القوة الانثى
والذي اعطاه مبدأ يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية وقد يوجد ايضا
في الحيوان ما يشبه هذا الجنس ويوجد فيه ما القوة الانثوية فيه تامة ويفتقر من
اليه قوة ما ذكرية ناقصة تفعل فعلها الى مقدار ما ثم تعجز فتحتاج الى معين من خارج
مثل الذي يبيض بيض الريح ومثل كثير من اجناس السمك التي تبيض ثم تودع بيضها
فيتبعه ذكورتها فتلقي رطوبة فاي بيضة اصابه من تلك الرطوبة شيء كان
عنها حيوان وما لم يصبه شيء فسدت واما الانسان فليس كذلك بل
هاتان القوتان متفرقتان في شخصين ولكل واحد منهما اعضاء تخصه وهي الاعضاء
المعروفة وسائر الاعضاء فيهما مشتركة وكذلك تشتركان في قوى النفس كلها الا
انهما تتميزان فيما يتعلق بالاعضاء فانه في الذكر اسخن وما كان منه فعله الحركة والتحريك
فانه في الذكر اقوى حركة وتحريكا والعوارض النفسانية ما كان منها تابعا للقوة مثل الغضب
فانها في الانثى اضعف وفي الذكر اقوى

وما كان من العوارض مائلة الى الضعف مثل الرأفة والرحمة فانه في الاناث اقوى
على انه لا يمتنع ان يكون في ذكورة الانسان من توجد العوارض فيه شبيهة
بما في الاناث وفي الاناث من توجد فيه هذه شبيهة بما في الذكور فبهذه
الخواص والخصائص تفترق الاناث والذكور في الانسان واما في القوة
الحاسة وفي المتخيلة وفي الناطقة فليس يختلفان فيحدث عن الاشياء
الخارجة رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع ثم تجتمع المحسوسات
المختلفة الاجناس المدركة بانواع الحواس والمدارك الاخر في القوة
الحاسة الرئيسة ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوة رسوم المتخيلات
في القوة المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس
اياها فتتحكم فيها وتتسلط عليها بانواع التصرفات من افراد وتفصيل
وتركيب فتحلل وتركب الوانا واصنافا من التراكيب بلا نهاية بعضها
كواذب وبعضها صوادق

العقل في القوة الناطقة كيف يعقل وما سبب ذلك

لم يتبع المجرحة لمعنه
الصنرا الحبرعو
السلاف الابدرالذي
لو علامه اذ كاسه
والصبرهو التكاليف
الترغيب

ولم يحصل منها بعد ذلك الا ان ترتسم في الناطقة رسوم المعقولات والمعقولات التي من
شانها ان ترتسم في الناطقة منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات
بالفعل وهي الاشياء البريئة من المادة ومنها المعقولات التي ليست في جواهرها معقولة
بالفعل مثل الحجارة والنبات وبالجملة كل ما هو جسم او في جسم ذي مادة والمادة
نفسها وكل شيء قوامه بها فان هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل واما
العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في اول امره فانه هيئة ما في مادة معدة
لان تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني وهي ايضا
بالقوة معقولة وسائر الاشياء التي في مادة او هي مادة او ذوات مادة
فليست هي لا عقولا بالفعل ولا بالقوة ولكنها معقولات بالقوة ويمكن
ان تصير معقولات بالفعل وليس في جواهرها كفاية في ان تصير معقولات
بالفعل ولا ايضا في القوة الناطقة ولا فيما اعطي الطبع كفاية في ان تصير
من تلقاء نفسها عقلا بالفعل بل تحتاج في ان تصير عقلا بالفعل الى شيء
آخر ينقلها من القوة الى الفعل وانما تصير عقلا بالفعل اذا حصلت فيها

المعقولات

اذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل
اذا صارت معقولة للعقل بالفعل وهي تحتاج الى شيء آخر ينقلها من
القوة الى ان يصيرها بالفعل والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل
هو ذات ما جوهره عقل بالفعل ومفارق بالفعل فان هذا العقل يعطي
العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل شيئا ما بمنزلة الضوء الذي
تعطيه الشمس للبصر فان البصر هو نفسه قوة في مادة وهو من قبل
ان يبصر بالفعل بصر بالقوة والالوان من قبل ان تكون مبصرة فهي
مرئية بالقوة وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في ان
يصير بصرا بالفعل من تلقاء نفسه ولا في جوهر الالوان كفاية في ان
تصير مرئية بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوءا يضاف به يبصر به
وتعطي الالوان ضوءا يضاف اليها تبصر به فيصير البصر بالضوء الذي
استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وبصيرا بالفعل وتصير الالوان
بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة
كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئا ما يرسمه
فيه فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر
وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس
التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير
مبصرة بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الشيء الذي منزلته
منه منزلة الضوء من البصر يعقل ذلك الشيء نفسه وبه يعقل العقل
الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل
الهيولاني وبه تصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل
ويصير هو ايضا عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة وفعل هذا
العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر فلذلك
سمي العقل الفعال (ويسمى الحقيقة في مقابل شمس عالم الكيان) ومرتبته
في الاشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الاول المرتبة العاشرة
ويسمى العقل الهيولاني بالعقل المنفعل واذا حصل في القوة الناطقة عن العقل

لذا سمي شمس الحقيقة

من العقل الفعال ذلك الشئ الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر
حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات
فى القوة الناطقة وتلك هى المعقولات الاول التى هى مشتركة لجميع الناس
مثل ان الكل اعظم من الجزء والمقادير المساوية للشئ الواحد متساوية والمعقولات
الاولى المشتركة ثلاثة اصناف صنف اوائل للهندسة العملية (النظرية)
وصنف اوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شانه ان يعمله الانسان وصنف
اوائل تستعمل فى ان تعلم بها احوال الموجودات التى ليس شانها ان يفعلها
الانسان ومباديها ومراتبها مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادى
الاخر وما شانه ان يحدث عن تلك المبادى

القول فى الفرق ما بين الارادة والاختيار وفى السعادة

فعند ما تحصل هذه المعقولات للانسان يحدث له بالطبع روية وتامل وذكر
وتشوق الى الاستنباط ونزوع الى بعض ما عقله وشوق اليه والى بعض
ما يستنبطه او كراهة والنزوع الى ما ادركه بالجملة هو الارادة فان
كان ذلك عن احساس او تخيل سمى بالاسم العام وهو الارادة وان كان
ذلك عن روية او عن نطق فى الجملة سمى بالاختيار وهذا انما
يوجد فى الانسان خاصة واما النزوع عن احساس او تخيل فهو ايضا
فى سائر الحيوان وحصول المعقولات الاولى للانسان هو استكماله الاول وهذه
المعقولات جعلت له ليستعملها ويستخدمها فى ان يصير الى استكماله الاخير وذلك
هو السعادة وهى ان تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود الى حيث لا تحتاج
فى قوامها الى مادة وذلك ان تصير فى جملة الاشيا البريئة عن الجسمانية
وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وان تبقى على تلك الحال دائما ابدا الا
ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال وانما تبلغ ذلك بافعال ارادية
بعضها افعال فكرية وبعضها افعال بدنية وليست باية افعال اتفقت
بل بافعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات وملكات مقدرة محدودة وذلك
ان من الافعال الارادية ما يعوق عن السعادة والسعادة هى الخير المطلوب لذاته
وليست تطلب اصلا ولا فى وقت من الاوقات لينال بها شئ اخر وليس

ورائها

وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها. والأفعال الإرادية
التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر
عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما
هي خيرات لأجل السعادة. والأفعال التي تعوق عنها السعادة هي الشرور
وهي الأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال
هي النقائص والرذائل والخسائس والمساوي والآثام (وكذلك من الأجرام
والجرائم) فالقوة الغاذية التي في الإنسان إنما جعلت لتخدم البدن
وجعلت الحاسة والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدمان القوة الناطقة، وخدمة
هذه الثلاثة للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة إذ كان قوام الناطقة
أولاً بالبدن. والناطقة منها عملية ومنها نظرية، والعملية جعلت لتخدم
النظرية، والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها إلى السعادة، وهذه
كلها مقرونة بالقوة النزوعية، والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم
الناطقة، والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة والعمل إلا بالقوة
النزوعية، فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل
دون أن تقترن إلى ذلك تشوق إلى ما أحس أو تخيل أو روي فيه وعلم
لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت، فإذا علمت بالقوة
النظرية السعادة ونصبت غاية وتشوقت بالنزوعية واستنبطت
بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على
ذلك ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال كانت أفعال الإنسان
كلها خيرات وجميلة. فإذا لم تعلم السعادة ~~ونصبت~~ أو علمت ولم تنصب غاية
يتشوق بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالنزوعية
واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس
والمتخيلة ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية كانت أفعال
الإنسان كلها شروراً وقبيحة غير جميلة

القول في سبب المنامات

والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة، وعندما تكون رواضع الحاسة كلها

ومنها ما تكون من مواضع الآلات كلها تحس بالنفس وتنفعل افعالها تكون القوة المتخيلة منفعلة
عنها مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها وتكون هي ايضا
مشغولة بخدمة الناطقة وبارفاد النزوعية فاذا صارت الحواس والنزوعية
والناطقة على كمالاتها الاول بان لا تفعل افعالها مثل ما يعرض حال النوم
انفردت المتخيلة بنفسها فارغة عما تجدده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات
وتخلت عن خدمة الناطقة والنزوعية فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات
محفوظة باقية فتفعل فيها بان تركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض
ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض فعل ثالث وهو المحاكاة
فانها خاصة من بين سائر قوى النفس لها قدرة على محاكاة الاشياء المحسوسة
بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك واحيانا
تحاكي المعقولات واحيانا تحاكي القوة الغاذية واحيانا تحاكي القوة النزوعية
وتحاكي ايضا ما تصادف البدن عليه من المزاج فاذا متى صادفت مزاج البدن
رطبا حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل المياه والسباحة
فيها ومتى كان مزاج البدن يابسا حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شانها
ان تحاكي اليبوسة وكذلك تحاكي حرارة البدن وبرودته اذا اتفق في وقت
من الاوقات ان كان مزاجه حارا او باردا وقد يمكن ان هذه القوة
نفسية وصورة في البدن اذا كان البدن على مزاج ما ان ينفعل فيها البدن
ذلك المزاج غير انها لما كانت نفسانية كان قبولها لما يفعله فيها البدن من المزاج
على حسب ما في طبيعتها ان تقبله لا على حسب ما في طبيعة الاجسام ان تقبل
المزاجات فان الجسم متى فعل رطوبة في جسم ما قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار
رطبا مثل الاول ولكن هذه القوة متى فعل فيها رطوبة او ادنيت اليها رطوبة
لم تصر رطبة بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات كما ان الناطقة
متى قبلت الرطوبة فانها انما تقبل ماهية الرطوبة بان تعقلها ليست الرطوبة نفسها
كذلك هذه القوة متى فعل فيها شيء قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها
واستعدادها ان تقبل ذلك فاي شيء فعل فيها فانها ان كان في جوهرها
ان تقبل ذلك الشيء وكان مع ذلك في جوهرها ان تقبله كما هو وكما القي اليها

قبلت ذلك بوجهين احدهما ان تقبله كما هو وكما اتى اليها والثاني ان تحاكي ذلك
الشيء بالمحسوسات التي شانها ان تحاكي ذلك الشيء وان كان في جوهرها
ان تقبل الشيء لا كما هو قبلت ذلك بان تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات
التي تصادفها عندها مما شانه ان يحاكي ذلك الشيء ولانها ليس لها ان تقبل
المعقولات معقولات فان الناطقة متى اعطتها المعقولات التي حصلت
لديها لم تقبلها كما هي في الناطقة لكنه تحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات ومتى
اعطاها البدن المزاج الذي يتفق ان يكون له في وقت من الاوقات قبلت
ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شانه ان يحاكي ذلك المزاج ومتى
اعطيت شيئا شانه ان يحس قبلته ذلك احيانا كما اعطيت واحيانا بان تحاكي
ذلك المحسوس بمحسوسات اخر تحاكيه واذا صادفت النزوعية مستعدة استعدادا
قريبا لكيفية ما او هيئة مثل غضب او شهوة او لافعال ما بالجملة حاكت
القوة النزوعية فركبت الافعال التي شانها ان تكون عن تلك الملكة التي
توجد النزوعية معدة في ذلك الوقت لقبولها فتكون هذا ربما انهضت
القوى والاعضاء التي دونها للاعضاء ولان تفعل في الحقيقة الافعال التي شانها
ان تكون بتلك الاعضاء وعندما تكون في النزوعية تلك الافعال فتكون المتخيلة
بهذا الفعل تشبه الهازل واحيانا تشبه المحاكي ثم ليس بهذا فقط ولكن
اذا كان مزاج البدن مزاجا شانه ان يتبعه انفعال ما في النزوعية حاكت
ذلك المزاج بافعال النزوعية الكائنة عن ذلك الانفعال وذلك من قبل
ان يحصل ذلك الانفعال فتنهض الاعضاء التي فيها القوة الخادمة للنزوعية
نحو تلك الافعال بالحقيقة مثل ذلك ان مزاج البدن اذا صار مزاجا شانه
ان يتبعه في النزوعية شهوة النكاح حاكت ذلك المزاج بافعال النكاح فتنهض
اعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت
لكن لما حاكت المتخيلة الشهوة بافعال هذه الشهوة وكذلك الامر في سائر الانفعالات
وكذلك ربما قام الانسان من نومه فضرب آخر او قام ففر من غير ان يكون هناك وارد
من خارج فيقوم ما تحاكيه المتخيلة من ذلك مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة
وتحاكي ايضا الناطقة بان تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالاشياء التي شانها

١- يحاكى بها المعقولات فتحاكى المعقولات التى فى نهاية الكمال مثل السبب الاول
والاشياء المفارقة للمادة والسموات بافضل المحسوسات واكملها مثل الاشياء
الحسنة المنظر والمعقولات الناقصة باخس المحسوسات وانقصها مثل
الاشياء القبيحة المنظر وكذلك تحاكى تلك بسائر المحسوسات اللذيذة المنظر
والعقل الفعال لما كان هو السبب فى ان تصير المعقولات التى بالقوة معقولات
بالفعل وان يصير ما هو عقل بالفعل بالقوة عقلا بالفعل وكان ما سبيله
ان يصير عقلا بالفعل هو القوة الناطقة وكانت الناطقة ضربين نظريا
وعمليا وكانت العملية هى التى شانها ان تعقل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة
والنظرية هى التى شانها ان تعقل المعقولات التى شانها ان تعلم وكانت المتخيلة
مواصلة لضربى الناطقة فان الذى تناله الناطقة عن العقل الفعال وهو ذلك
الشئ الذى منزلته منها منزلة الضياء من البصر قد يفيض منه على المتخيلة
فيكون للعقل الفعال فى ~~الناطقة~~ المتخيلة فعلها بان يعطيها احيانا
المعقولات التى شانها ان تحصل فى الناطقة النظرية واحيانا الجزئيات
المحسوسات التى شانها ان تحصل فى الناطقة العملية فتقبل المعقولات
بما يحاكيها من المحسوسات التى تركبها وتكونها وتقبل الجزئيات احيانا
بان تتخيلها كما هى واحيانا بان تحاكيها بمحسوسات اخر وهذه هى
التى شان الناطقة العملية ان تعملها بالروية فمنها حاضرة ومنها
كائنة فى المستقبل الا ان ما يحصل للمتخيلة من هذه كلها بلا توسط روية
فلذلك يحصل فى هذه الاشياء ~~[illegible]~~ بعد ان يستنبط بالروية
فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات تقبل بالمنامات
والرؤى الصادقة وما يعطيها من المعقولات تقبل بان تاخذ محاكياتها
مكانها بالكهانات على الاشياء الالهية وهذه كلها قد تكون فى النوم
وقد تكون فى اليقظة الا ان التى تكون فى اليقظة قليلة وفى الاقل
من الناس فاما التى تكون فى النوم فاكثرها الجزئيات واما المعقولات فقليلة

القول فى الوحى ورؤية الملك

وذلك ان المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جدا وكانت المحسوسات الواردة

عليها ص خارج

وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها
باسرها ولا اخدمتها للناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير
تفعل به ايضا افعالها التي تخصها وكانت حالها عند اشتغالها بهذين
في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم وكثير من هذه
التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما يحاكيها من المحسوسات
المرئية فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة فاذا حصلت
رسومها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت
فيها تلك فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء
الموصل للبصر المنحاز بشعاع البصر فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء
فيرتسم من راس في القوة الباصرة التي في العين وينعكس ذلك الى الحس المشترك
والى المتخيلة ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما اعطاه العقل
الفعال من ذلك مرئيا لهذا الانسان فاذا اتفقت التي حاكت بها
المتخيلة تلك الاشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك
ان لله عظمة عجيبة جليلة ورأى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها
في سائر الموجودات اصلا ولا يمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت
قوته المتخيلة نهاية الكمال بحيث يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات
الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات
المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات
نبوة بالاشياء الالهية فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة
واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة ودون هذا من يرى جميع
هذه بعضها في يقظته وبعضها في منامه ومن يتخيل في نفسه هذه الاشياء
كلها ولكن لا يراها ببصره ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط
وهؤلاء تكون اقاويلهم التي يعبرون بها اقاويل محاكية ورموزا والغازا
وابدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا فمنهم من يقبل
الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ومنهم من يقبل
المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات ومنهم من يقبل بعضها

ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعضها ومنهم من يرى شيئاً في يقظته
ولا يقبل بعضها شيئاً في نومه ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته بل إنما يقبل
ما يقبل في نومه فقط فيقبل في منامه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ومنهم من
يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط
وعلى هذا يوجد الأكثر والناس أيضاً يتفاضلون في هذا وكل هذه معاونة
للناطقة وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان فيفسد به لا
معداً لأن يقبل عند العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة
أحياناً وفي النوم أحياناً فبعضهم يبقى ذلك فيهم أحياناً وأزماناً وبعضهم
إلى وقت ما ثم يزول وقد تعرض للإنسان أيضاً عوارض فيفسد بها
مزاجه وتفسد تخاييله فيرى أشياء مما تركبه المتخيلة على تلك الوجوه
ما ليس له وجود ولا هي محاكاة لموجود وهؤلاء هم الممرورون والمجانين وأشباههم

القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون

وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء
كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له
كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال
فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت
له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم
كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به
جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال
ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض.
فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة
والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها
في المعمورة والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع أهل
مدينة في جزء من مسكن أمة وغير الكاملة أهل القرية واجتماع المحلة ثم اجتماع
في سكة ثم اجتماع في منزل وأصغرها المنزل والمحلة والقرية هما جميعاً
لأهل المدينة إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة والمحلة للمدينة على أنها جزؤها
والسكة جزء المحلة والمنزل جزء السكة والمدينة جزء مسكن أمة والأمة جزء

حد أهل المعمورة

والامة جزء جملة اهل المعمورة فالخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال اولا بالمدينة
لا بالاجتماع الذي هو انقص منها ولما كان شأن الخير في الحقيقة ان يكون ينال
بالاختيار والارادة وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار
امكن ان تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور فلذلك
كل مدينة يمكن ان ينال بها السعادة فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون
على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والاجتماع
الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والامة التي تتعاون
مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة
انما تكون اذا كانت الامم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة والمدينة
الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم
حياة الحيوان وعلى حفظها عليه وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة
الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس هو القلب واعضاء تقرب مراتبها من
ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء
لما هو بالطبع غرض الرئيس واعضاء اخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب
اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة فهذه في الرتبة الثانية
واعضاء اخر تفعل الافعال على حسب اغراض ~~هذه التي~~ هؤلاء
الذين هم في المرتبة الثانية ثم هكذا حتى تنتهي الى اعضاء تخدم ولا
ترأس اصلا وكذلك المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات
وفيها انسان هو رئيس واخر تقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها
هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس
وهؤلاء هم اولو المراتب الاول ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال
على حسب اغراض هؤلاء وهؤلاء هم في الرتبة الثانية ودون هؤلاء
ايضا من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب اجزاء
المدينة حتى تنتهي الى اخر يفعلون افعالهم على حسب اغراضهم فيكون
هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في ادنى المراتب
ويكونون هم الاسفلين غير ان اعضاء البدن طبيعية والهيئات

والهيئات التي لها قوى طبيعية. وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية صناعية مع أن أجزاء وأعضاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء غير أنهم ليسوا أعضاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أعضاء المدينة ملكات وهيئات إرادية

كأن الصناعة ابنة الارادة

القول في العضو الرئيس

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول وهي تحت رياسة الأول ترأس وتُرأس كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين. وكما أن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد له بما يزيل عنه ذلك الاختلال كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف وما هو دونها من الأعضاء يقوم من الأفعال بما هو دون ذلك في الشرف حتى ينتهي إلى الأعضاء التي تقوم من الأفعال بأخسها كذلك الأجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف حتى ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها وإن كانت الأفعال عظيمة الغناء مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى في البدن وربما كانت لقلة غنائها وربما كانت لأنها

سهلة جداً كذلك في المدينة

راجع تهافت التهافت لابن رشد

لانها سهلة جدا كذلك في المدينة وكذلك كل جملة كانت اجزاؤها مؤتلفة
مرتبطة بالطبع فان لها رئيسا حاله من سائر الاجزاء هذه الحال وتلك ايضا
حال الموجودات فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة
الفاضلة الى سائر اجزائها فان البريئة من المادة تقرب من الاول ودونها
الاجسام السماوية ودون السماوية الاجسام الهيولانية وكل هذه تحتذي حذو
السبب الاول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته الا
انها انما تقتفي الغرض بمراتب وذلك ان الاخس يقتفي غرض ما هو
فوقه قليلا وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه وكذلك الثالث غرض ما
هو فوقه حتى ينتهي الى التي ليس بينها وبين الاول واسطة اصلا فعلى
هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول فالتي اعطيت
كل ما به وجودها من اول الامر فقد احتذي بها من اول الامر حذو الاول
ومقصده فعادت وصارت في المراتب العالية واما التي لم تعط من اول الامر كل ما
به وجودها فقد اعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله وتقتفي
في ذلك ما هو غرض الاول وكذلك ينبغي ان تكون المدينة الفاضلة فان
اجزاءها كلها ينبغي ان تحتذي بافعالها حذو مقصد رئيسها الاول على
الترتيب ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون كل انسان اتفق
لان الرئاسة انما تكون بشيئين احدهما ان يكون المرء بالفطرة والطبع معدا
لها والثاني بالهيئة والملكة الارادية والرئاسة التي تحصل لمن فطر
بالطبع معدا لها فليس كل صناعة يمكن ان يرأس بها بل اكثر الصنائع صنائع
يخدم بها في المدينة واكثر الفطر هي فطر الخدمة وفي الصنائع صنائع
يرأس بها ويخدم بها صنائع اخر وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس
بها اصلا فكذلك ليس يمكن ان تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة اية
صناعة اتفقت ولا اي ملكة اتفقت وكما ان الرئيس الاول في جنس
لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس مثل رئيس الاعضاء فانه هو الذي لا يمكن
ان يكون عضو آخر رئيسا عليه وكذلك كل رئيس في الجملة كذلك الرئيس الاول
للمدينة الفاضلة ينبغي ان تكون صناعته صناعة لا يمكن ان يخدم بها اصلا

ولا يمكن فيها ان يرأسها صناعة اخرى اصلا بل تكون صناعة صناعة نحو
غرضها تؤم الصناعات كلها واياه يقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة ويكون
ذلك الانسان انسانا لا يرؤسه انسان اصلا وانما يكون ذلك الانسان انسانا
قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل وقد استكملت قوته المتخيلة اصلا
وبلغت غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلناه وتكون هذه القوة منه معدة
من ان تقبل بالطبع اما في وقت اليقظة او في وقت النوم من العقل
الفعال الجزئيات اما بانفسها او بما يحاكيها ثم المعقولات بما يحاكيها وان يكون
عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يخفى عليه منها شئ وصار
عقلا بالفعل فاى انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار
عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وصار المعقول منه هو الذي يعقل حصل
له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق رتبة العقل المنفعل اتم واشد
مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد ويصير
متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل
الفعال شئ آخر فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للمستفاد والعقل
المستفاد كالمادة والموضوع للفعال والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون
مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل واول رتبة بها الانسان
انسان هو ان تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لان تصير عقلا
بالفعل وهذه هي المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعال رتبتان
ان يحصل العقل المنفعل بالفعل وان يحصل العقل المستفاد وبين هذا
الانسان الذي بلغ هذا المبلغ من اول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال
رتبتان واذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشئ
واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئا واحدا واذا
اخذ هذا الانسان صورة انسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه
وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط واذا جعلت الهيئة الطبيعية
مادة العقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد
مادة الفعال واخذت جملة ذلك كشئ واحد كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل

فيه العقل الفعال

الحكم قوى الانسان من القوة المتخيلة في كلا جزئيه النظري والعملي

الذي حل فيه العقل الفعال واذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظري والعملي ثم في قوته المتخيلة كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون الله عز وجل يوحي اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة فهذا هو اول شرائط الرئيس ثم ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه (مقدرة بيانية لغوية وسليقة شعرية) وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة والى الاعمال التي يبلغ بها السعادة وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الجزئيات

القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة

فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر اصلا وهو الامام وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الامة الفاضلة ورئيس المعمورة من الارض كلها ولا يمكن ان تصير هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها احدها ان يكون تام الاعضاء قواها مؤاتية اعضاءها على الاعمال التي شأنها ان تكون بها ومتى هم بعضو من اعضائه بعمل يكون به اتى عليه بسهولة ثم ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الامر في نفسه ثم ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ويسمعه ويدركه لا يكاد ينساه ثم ان يكون جيد الفطنة ذكيا اذا رأى الشيء بادنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ثم ان يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة ثم ان يكون محبا للتعليم والاستفادة منقادا له سهل القياد

سهل الانقياد سهل القبول لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه
ثم ان يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبا بالطبع للعب مبغضا
للذات الكائنة عن هذه ثم ان يكون محبا للصدق واهله مبغضا للكذب واهله
ثم ان يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور
وتسمو نفسه بالطبع الى الارفع منها ثم ان يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض
الدنيا هينة عنده ثم ان يكون بالطبع محبا للعدل واهله ومبغضا
للجور والظلم واهلهما يعطي النصف من اهله ومن غيره ويحث عليه ويؤتي
من حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا جميلا وان يكون عدلا غير صعب القياد
ولا جموحا ولا لجوجا اذا دعي الى العدل بل صعب القياد اذا دعي الى الجور والى
القبيح ثم ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل
جسورا عليه مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس واجتماع هذه كلها في
انسان واحد عسر فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد
الواحد والاقل من الناس فان وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت
فيه بعد ان يكبر تلك الشرائط الست المذكورة او الخمس منها دون الانداد من جهة القوة
المتخيلة كان هو الرئيس وان اتفق ان لا يوجد مثله في وقت من الاوقات
اخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وامثاله ان كانوا توالوا في
المدينة فاثبتت ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الاول من اجتمعت
فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ويكون بعد كبره فيه ست شرائط احدها
ان يكون حكيما والثاني ان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن
والسير التي دبرها الاولون للمدينة محتذيا بافعاله كلها حذو تلك
بتمامها والثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف
فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الائمة الاولين والرابع
ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف في وقت من الاوقات
الى حزة من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها ان يسير فيها الاولون
ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة والخامس ان يكون له
جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه

حذو لهم

والسادس ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب وذلك ان يكون
معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه
هذه الشرائط ولكن وجد اثنان احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية
كانا هما رئيسين في هذه المدينة فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة
في واحد والثاني في واحد والثالث في ثالث والرابع في رابع والخامس
في خامس والسادس في سادس وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء
الافاضل ومتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت
فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بامر
هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة عرضة للهلاك فان لم يتفق ان
يوجد حكيم تضاف اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك وتخرب

القول في مضادات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة والفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة
الضالة ويضادها ايضا من افراد الناس نوابت المدن والمدينة
الجاهلة هي التي لم يعرف اهلها السعادة ولا خطرت ببالهم وان ارشدوا
اليها لم يفهموها ولم يعتقدوها وانما عرفوا من الخيرات بعض
هذه المظنونة انها خيرات وهي التي يظن انها هي الغايات في الحياة
وهي سلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات وان يكون مخلى هواه
وان يكون مكرما معظما فكل واحد من هذه سعادة عند اهل المدينة الجاهلة
والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه جميعا واضدادها هي الشقاوة
وهي آفات الابدان والفقر والحرمان من التمتع باللذات والملاذ
وان لا يكون مخلى وهواه وان لا يكون مكرما [المدينة في نسخة [illegible] عظمى
ولكنه ليس [illegible] الذي [illegible] معتمدة] والمدينة الجاهلة تنقسم
الى جماعة مدن منها [1] المدينة الضرورية وهي التي قصد اهلها الاقتصار على الضروري
مما به قوام الابدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها
ومنها [2] المدينة البدالة وهي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ
اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر لكن على ان اليسار هو الغاية
في الحياة ومنها [3] مدينة الخسة والشقوة وهي التي قصد اهلها التمتع باللذة من

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدينة الفاضلة ورياستها مضادة
لرئاسة المدن الفاضلة وكذلك سائر رئيسيها وملوك المدينة الفاضلة
الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحدا بعد آخر كلهم كنفس واحدة
وكلهم ملك واحد يبقى الزمان كله وكذلك إن اتفق منهم جماعة
في وقت واحد إما في مدينة واحدة وإما في مدن كثيرة [في أمم وشعب
وكا[illegible]] فإن جماعتهم كذلك واحد ونفوسهم كنفس واحدة
وكذلك أهل كل رتبة منها متى تتالوا في الأزمنة المختلفة فكلهم كنفس واحدة
يبقى الزمان كله وكذلك إن كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة
وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة فإن نفوسهم كنفس واحدة سواء
كانت تلك الرتبة رتبة رئاسة أو رتبة خدمة وأهل المدينة الفاضلة
لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء أخر من علم وعمل تخص
كل رتبة وكل واحد منهم وإنما يصير الواحد منهم في حد السعادة بهذين جميعا
أعني بالمشترك الذي له ولغيره وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها
فإذا فعل كل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية
جيدة فاضلة وكلما أدام المثابرة عليها صارت هيئته تلك أقوى وأفضل
وازدادت قوتها وتزيدت فضيلتها كما أن المثابرة على الأفعال
الجيدة من أفعال الكتابة تكسب المرء جودة صناعة الكتابة وكلما
ثابر على تلك الأفعال صارت الصناعة أقوى وأفضل وهكذا
تزيد قوتها بازدياد الأفعال ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة
النفسانية أكثر واغتباط الإنسان بها أكثر ومحبته لها أزيد فتلك
حال الأفعال التي ينال بها السعادة فإنها كلما زيد فيها المرء وثابر عليها
صيرت النفس السعيدة بها أقوى وأكمل حتى تصير من حد الكمال بحيث تستغني عن
المادة وتصير متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة ولا إذا بقيت
احتاجت إلى المادة وإذا صارت مفارقة للمادة وغير متجسمة ارتفعت عنها
الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام فلا يمكن فيها أن يقال
إنها تتحرك أو تسكن وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما
ليس بجسم وتفهم حال هذه الأنفس المفارقة وتصورها عسير غير معتاد ولا يسير

لا نفرق بين أحد
من رسله

تفسير آية الصافات من النسفي

(أفما نحن بميتين إلا موتتنا الأولى وما نحن بمعذبين) الفاء للعطف على محذوف تقديره أنحن مخلدون منعمون فما نحن بميتين ولا معذبين والمعنى أن هذا حال المؤمنين وهو أن لا يذوقوا إلا الموتة الأولى بخلاف الكفار فإنهم فيما يتمنون فيه الموت كل ساعة وقيل لحكيم ما شر من الموت قال الذي يتمنى فيه الموت وهذا قول يقوله المؤمن تحدثا بنعمة الله بمسمع من قرينه ليكون توبيخا له وزيادة تعذيب اهـ

تفسير آية الدخان الأولى من النسفي

(إن هؤلاء) يعني كفار قريش (ليقولون إن هي) أي ما الموتة (إلا موتتنا الأولى) والإشكال أن الكلام وقع في الحياة الثانية لا في الموت فهلا قيل إن هي إلا حياتنا الدنيا وما معنى ذكر الأولى كأنهم وعدوا موتة أخرى حتى نفوها وجحدوها وأثبتوا الأولى والجواب أنه قيل لهم إنكم تموتون موتة تتعقبها حياة كما تقدمتكم موتة قد تعقبتها حياة وذلك قوله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فقالوا إن هي إلا موتتنا الأولى يريدون ما الموتة التي من شأنها أن يتعقبها حياة إلا الموتة الأولى فلا فرق إذن بين هذا وبين قوله إن هي إلا حياتنا الدنيا في المعنى ويحتمل أن يكون هذا إنكارا لما في قوله ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين (وما نحن بمنشرين) بمبعوثين يقال أنشر الله الموتى ونشرهم إذا بعثهم اهـ

تفسير الآية الثانية من النسفي

(لا يذوقون فيها) أي في الجنة (الموت) البتة (إلا الموتة الأولى) أي سوى الموتة الأولى التي ذاقوها في الدنيا اهـ

تفسير آية سورة المؤمن من النسفي

(قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) أي إماتتين وإحياءتين وأراد بالإماتتين خلقهم أمواتا أولا وإماتتهم عند انقضاء آجالهم وصح أن يسمى خلقهم أمواتا إماتة كما صح أن يقال سبحان من صغر جسم البعوضة وبالإحياءتين الإحياءة الأولى في الدنيا والإحياءة الثانية البعث ويدل عليه قوله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقيل الموتة الأولى في الدنيا والثانية في القبر بعد الإحياء الأول للسؤال والإحياء الأول إحياؤه في القبر بعد موته للسؤال والثاني للبعث اهـ باختصار

من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة لذة الحس والتخيل وإيثار الهزل واللعب
بكل وجه ومن كل نحو [4] ومنها المدينة الكرامية وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا
على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ممجدين معظمين
بالقول والفعل ذوي فخامة وبهاء إما عند غيرهم وإما عند بعضهم لبعض
كل إنسان على قدر محبته لذلك أو مقدار ما أمكنه البلوغ إليه ومنها مدينة
[5] التغلب وهي التي قصد أهلها أن يكونوا ~~أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء~~
القاهرين لغيرهم الممتنعين من أن يقهرهم أحد ويكون كدهم اللذة التي
تنالهم من وراء ذلك فقط [6] ومنها المدينة الجماعية وهي التي قصد
أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلا
ويحتال إلى حيلة من عهده من دونهما أن يكون كل واحد منهم أميرا المدينة
التي هو مسلط عليها ليحصل مراده وميله ~~وشهوته~~ [لا المغزاة]
وسهم إلى حيلة التي يمكنه أن يحصل غايات هي تلك التي أحصيناها
[فهذه الفنون أسفله هي ضد المدينة الفاضلة] وأما المدينة الفاسقة
فهي التي آراؤها هي الآراء الفاضلة وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل
والثواني والعقل الفعال وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ولكنه
تكون أفعالها أفعال أهل المدن الجاهلة وأما المدينة المبدلة
فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها
غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك وهي التي سيرتها البدع
والتحريف والتغيير والتبديل واستحالت أفعالها إلى غير أفعال السلف
والصدر الأول كل الأمم التابعة للروح السادة في أرض البترة والشاة
وأما المدينة الضالة فهي التي تظن أن بعد حياتها السعادة ولكنه غيرت
هذه وتعتقد في الله عز وجل وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة
لا تصلح أن تكون عليها وإن أخذت على أنها تمثيلات وتخييلات لها
ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه ولم يكن ويكون قد أعمل
في ذلك التمويهات [كما يقال عن سالف دو بهان ومزدك وأمثالهم من
المتنبئين في الدهر الأول] ويعارض هذه المدن مضادة للدول المدن

يتصاهم ... وعدم

وكذلك يرتفع عنها سائر ما كان يلحقها ويعرض لها من قبل الأجسام ولما كانت هذه
الأنفس أنفسا كانت في هيولانيات مختلفة وكان من البين أن الهيئات النفسانية
تتبع مزاجات الأبدان وكل هيئة نفسانية تتكون على نحو ما يوجبه مزاج البدن
الذي كانت فيه لزم في هيئاتها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير
الذي كان فيها ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة كانت تغايرات
الأنفس إلى غير نهاية محدودة أيضا

القول في اتصال النفوس بعضها ببعض

وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم
أناس آخرون في مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم فإذا مضت
هذه أيضا وخلصت صاروا أيضا في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين واتصل
كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية ولأنها كانت ليست بأجسام
صار اجتماعهم ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضهم على بعض في المكان
إذ كانوا ليسوا بذوي أمكنة فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي
تكون عليه الأجسام وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها
ببعض وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحد منهم
أزيد كثيرا وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفته
الماضين وزادت لذة الماضين باتصال اللاحقين بهم لأن كل نفس منهم
تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرارا كثيرة فتزداد كيفية ما تعقل
ويكون تزايد ما هنالك شبيها بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة
الكاتب على أفعال الكتابة وتنزل تلاحق بعضهم ببعض في تزايد كل واحد
منهم منزلة ترادف أفعال الكاتب التي بها تزايد كتابته قوة وفضيلة ولأن
المتلاحقين إلى غير نهاية يكون تزايد قوى كل واحد ولذاته عن غابر الزمان إلى
غير نهاية وتلك حال كل طائفة مضت

القول في الصناعات والسعادات

والسعادات تتفاضل وتتفاوت بثلاثة أنحاء بالنوع وبالكمية وبالكيفية
وذلك شبيه بتفاضل الصنائع هاهنا فتتفاضل الصنائع بالنوع مثل أن
يكون ثلاث صناعات مختلفة بالنوع ويكون أحدها أفضل من الأخرى مثل

معاملة الكتابة بسائر الصناعات في التفاضل بينهم على انها دون العلم والتعليم فان العلم يتحقق في الكل وان الكتابة تزداد بالعلم

مثل الحياكة وصناعة البز وصناعة العطر وصناعة الكتابة وصناعة الرقص وصناعة
الفقه ومثل الكتابة والخطابة فهذه الانحاء تتفاضل الصنائع في الرئاسة بها
مختلفة واهل الصنائع التي من نوع واحد يكون تفاضلهم بالكمية يكون
تفاضلهم بان يأتيه شيء لا يعلم احدهما من اجزاء صناعة الكتابة اكثر والاخر
احتوى من اجزائها على اشياء اقل مثل ان هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء
من اللغة وشيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وشيء من الحساب الا انه يمكن
ان يكون احدهم قد احتوى من هذه الاجزاء على جودة الخط وعلى شيء من الخطابة
والاخر احتوى على اللغة وعلى شيء من الخطابة وشيء من جودة الخط وبالجملة على الاربعة
كلها. واما التفاضل في الكيفية فهو ان يكون اثنان قد احتويا من اجزاء الكتابة
على اشياء باعيانها ويكون احدهما اقوى فيما احتوى عليه واكثر دربة وحنكة وتجربة وخبرة
فهذا هو التفاضل في الكيفية. والسعادات تتفاضل بهذه الانحاء ايضا
واما اهل سائر المدن فان افعالهم لما كانت رديئة اكسبتهم هيئات نفسانية
رديئة كما ان افعال الكتابة متى كانت رديئة تكسب الانسان كتابة شريرة
ناقصة كذلك الافعال الرديئة من افعال سائر المدن تكسب انفسهم هيئات
رديئة تصير انفسهم مرضى فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدونها
بالافعال الرديئة كما ان مرضى الابدان مثل المحمومين لفساد مزاجهم يلتذون
بالاشياء التي ليس الشأن فيها الالتذاذ بها من الطعوم ويتأذون بالاشياء
التي شأنها ان يلتذ بها ولا يحسون بطعم الاشياء الحلوة التي شأنها ان يكون لذيذة
كذلك مرضى الانفس بفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالارادة والعادة يستلذون الهيئات
الرديئة ويتأذون بالاشياء الجميلة ولا يتخيلونها اصلا وكما ان في المرضى
من لا يشعر بعلته ومنهم من يظن مع ذلك انه صحيح ويشتد ظنه بذلك حتى
لا يصغي الى قول طبيب كذلك من كان من مرضى الانفس لا يشعر بمرضه ويظن
مع ذلك انه فاضل صحيح النفس فانه لا يصغي اصلا الى قول مرشد ولا معلم
ولا مقوم مؤدب مهذب [وكل هؤلاء من [illegible]]

[illegible]

القول في اهل هذه المدن

اما اهل المدن الجاهلية فان انفسهم تبقى غير مستكملة بل محتاجة في قوامها الى المادة ضرورة
اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة شيء من المعقولات الاول اصلا فاذا بطلت المادة

هل القوة متقومة بالمادة او المادة هي التي تتقوم بالقوة

فاذا بطلت المادة التي بها كان قوامها بطلت القوى التي كان شأنها ان يكون
بها قوام ما بطل وبقيت القوى التي شأنها ان يكون بها قوام ما بقي فان بطل هذا
ايضا وانحل الى شيء آخر صار الذي بقي صورة لذلك الشيء الذي اليه انحلت
المادة الباقية فكلما اتفق بعد ذلك ان ينحل ذلك ايضا الى شيء صار الذي بقي
صورة لذلك الشيء الذي اليه انحل وهكذا دائما جرا حتى يحصل الاسطقسات
فيصير الباقي الاخير صورة الاسطقسات ثم من بعد ذلك يكون الامر
فيه على ما يتفق ان يكون عن تلك الاجزاء من الاسطقسات التي اليها
انحلت بعد. فان اتفق ان تختلط تلك الاجزاء اختلاطا يكون عنه
انسان عاد فصار لحمية في انسان وان اتفق ان تختلط اختلاطا
يكون عنه نوع آخر من الحيوان او غير الحيوان صار صورة لذلك الشيء وهؤلاء
هم الذين يكونون الصائرون الى العدم مثل ما يكون عليه البهائم والسباع
والافاعي. واما اهل المدينة الفاسقة فان الهيئات النفسانية التي اكتسبوها
من آراء اسلافهم تخلص انفسهم من المادة والهيئات النفسانية الرديئة
التي اكتسبوها من الافعال الرديئة التي اكتسبوها من افعال الرذيلة
تقترن الى الهيئات الاولى فتكدر الاولى وتضادها فيلحق النفس
من مضادة هذه لتلك اذى عظيم وتضاد تلك الهيئات هذه
فتاكمة له. من ذلك ايضا اذى عظيم فيجتمع من هذين اذيان
عظيمان للنفس. وان هذه الهيئات المستفادة من الافعال التي عليه
ليس بالمشقة يتبعها اذى عظيم في الجزء الناطق من النفس وانما صار
الجزء الناطق لا يشعر باذى هذه لتشاغله بما تورده الحواس عليه
فاذا انفرد دون الحواس شعر بما يتبع هذه الهيئات من الاذى وتخلصها
من المادة يفردها عن الحواس وعن جميع الاشياء الواردة عليها من خارج
كما ان الانسان المتشقي متى اوردت الحواس عليه ما شغله لم يتأذ بما يغره ولم يشعر
به حتى اذا انفرد دون الحواس عاد الاذى عليه [illegible] لسكره
وحرارة الفكرة] وكذلك المريض الذي يتألم متى تشاغل باشياء اما ان يكن
اذاه الم المرض واما ان لا يشعر بالاذى فاذا انفرد دون الاشياء التي تشغله

فاذا انفرد دون الاشياء التي تشغله شعر بالاذى وعاد عليه الاذى فكذلك
الجزء الناطق ما دام مشتغلا بما يرد من الحواس عليه لم يشعر بالاذى بما يقترن به
من الهيئات الرديئة حتى اذا انفرد انفرادا تاما دون الحواس شعر بالاذى ولحقه
الاذى لمكان الهيئات فيبقى الدهر كله في اذى عظيم فان الذين هم في
رتبته من اهل تلك المدينة ازداد اذى كل واحد منهم من جهة ان الذين يتلاحقون
بلا نهاية تكون منهم زيارات اذا لحق في غابر الزمان بلا نهاية فهذا هو
الشقاء المضاد للسعادة واما اهل المدن الجاهلة فان الذين منهم وعدل
بهم عن السعادة لاجل شيء من اغراض اهل الجاهلية وقد عرفوا السعادة
فهم من اهل المدن الفاسقة فذلك يعرض لهم دون اهل المدن الاخرى
فاما اهل المدينة الجاهلة فانهم يبقون هالكين ومتحللين على مثال ما يصير اليه حال
اهل الجاهلية واما اهل المدن المبدلة فان الذين بدلوا عليهم الامر وعدلوا بهم
ان كانوا من اهل المدن الفاسقة شقوا هم وحدهم فاما الاشرار منهم فهالكون
ومتحللون مثل اهل الجاهلية وكذلك كل من قصر عن السعادة بسبب وغلط
فاما المضطرون والمقهورون من اهل المدن الفاضلة على افعال الجاهلية
فان المقهور من فعل شيء لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك صارت له هيئة
عن ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة فتكدر عليه تلك
الحال حتى يصير منزلته منزلة اهل المدن الفاسقة فلذلك لا تضره الافعال
التي اكره عليها وانما ينال الاذى ولذلك متى كان المتسلط على اهل
المدينة المضادة للمدينة الفاضلة واضطرار سكنهم الى مساكنهم المضادة

القول في الاشياء المشتركة لاهل المدن الفاضلة

فاما الاشياء المشتركة التي ينبغي ان يعلمها اهل المدينة الفاضلة فهي اشياء
اولها معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به ثم الاشياء المفارقة للمادة وما
يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والرتبة حتى تنتهي من المفارقة
الى العقل الفعال وفعل كل واحد منها ثم الجواهر السماوية وما يوصف به
كل واحد منها ثم الاجسام الطبيعية التي تحتها كيف تتكون وتفسد
وان ما يجري فيها يجري على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة وانه لا اهمال

وان لا اشكال فيه ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه. ثم كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضياء حتى تحصل المعقولات الاول والارادة والاختيار. ثم الرئيس الاول وكيف يكون الوحي ثم الرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه اذا لم يكن هو في وقت من الاوقات ثم المدينة الفاضلة واهلها والسعادة التي تصير اليها نفوسهم والمدن المضادة لها وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت اما بعضهم الى السعادة واما بعضهم الى العدم ثم الامم الفاضلة والامم المضادة لها. وهذه الاشياء تعرف باحد وجهين اما ان ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة واما ان ترتسم فيها بالمناسبة والتمثيل وذلك ان يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر انفسهم ومن يلي الحكماء يعرفونها على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتباعا لهم وتصديقا وثقة بهم. والباقون منهم من سكان المدن والاجيال والامم والشعوب يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها لانه لا قوة في اذهانهم ان يفهموها على ما هي عليه موجودة اما بالطبع او بالعادة. وكلتاهما معرفتان الا ان التي للحكماء افضل لا محالة والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة والبعض بمثالات ابعد والبعض بمثالات بعيدة جدا. ويحاكى هذه لكل امة ولاهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الاعرف فالاعرف وربما اختلف عند الامم اما اكثره واما بعضه فتحاكى لكل امة بغير الامور التي تحاكى بها للامة الاخرى. فلذلك يمكن ان تكون امم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم وكلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة باعيانها. وهذه الاشياء المشتركة اذا كانت معلومة ببراهين لم يمكن ان يكون فيها موضع عناد يتشكك به اصلا لا من جهة المغالطة ولا عند المشكك فيه فمن لها حجة يتشكك بها المعاند لا حقيقة الامر ولكن بالنسبة الى صورة الباطل في الامر. فاما اذا كانت معلومة بالامثلة التي تحاكيها فان مثالاتها قد يكون فيها مواضع عناد اما اقل واما اكثر اما اظهر واما اخفى ولا يمتنع ان يكون في الذين عرفوها تلك الاشياء بالمثالات

والحكمة معرفة الاشياء كما هي لا باشباهها المجازية التي تستفيد بها الجمهور الاشياء

بالمثالات المحاكية من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ويتوقف عندها
ولهؤلاء اصناف صنف مسترشدون فما تزيف عند احد من هؤلاء شيء رفع الى
مثال آخر اقرب الى الحق لا يكون فيه ذلك العناد فان قنع به ترك وان تزيف
عنده ذلك ايضا رفع الى مرتبة اخرى فان قنع بها ترك وكلما تزيف عنده مثال في
مرتبة ما رفع فوقها فان تزيفت عنده المثالات كلها وكانت فيه منة الوقوف على
عرف الحق (صريح الحق) وجعل في مرتبة المقتدين للحكماء فان لم يقتنع بذلك
وتشوق الى الحكمة كان في منته علمها وصنف آخرون لهم اغراض
جاهلية من كرامة او يسار او لذة في حال ونحو ذلك وما شاكل ويرى شرائع
المدينة الفاضلة تمنع منها فيعمد الى آراء المدينة الفاضلة فيقصد تزييفها
كلها سواء كانت مثالات للحق او كان الذي يلحق اليه منها نفس الحق ذاته
اما المثالات فتزييفهم لها بوجهين احدهما بما فيه من مواضع العناد
والثاني بمغالطة وتمويه واما الحق نفسه فبمغالطة وتمويه كل ذلك لئلا
يكون شيء يمنع غرضه الى نيل القبيح وهؤلاء لا ينبغي ان يجعلوا اجزاء المدينة
الفاضلة وصنف ثالث تتزيف عندهم المثالات كلها لما فيها من مواضع العناد
ولانهم مع ذلك سيئو الافهام لما طبعوا ايضا عن مواضع الحق من المثالات
فيتزيف منها عندهم ما ليس فيه موضع للعناد اصلا فاذا رفعوا الى طبقة
الحق حتى يعرفوها اخطأهم سوء افهامهم عنه حتى يتخيلوا الحق على غير ما هو
به فيظنون ايضا ان الذي يقصدونه هو ما ادعي انه هو الحق فاذا تزيف
ذلك عندهم ظنوا ان الذي تزيف هو الحق الذي ادعي انه هو الحق لا الذي
فهموه هم فيقع لهم من جراء ذلك انه لا حق اصلا وان الذي يظن به
انه ارشد الى الحق مغرور وان الذي يقال فيه انه ارشد الى الحق مخادع يموه
طالب بالقول رئاسة او نحوها وقوم من هؤلاء يحرجهم ذلك الى ان يتحيروا
واخرون من هؤلاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد او مثل ما يتخيل للانسان
في النوم ان الحق موجود ويعجز عن ادراكه لاسباب يرى انها لا تتأتى فيقصد ان يزيف
ما ادركه ولا يكون حينئذ حقا ثم يعلم او يظن انه ادرك الحق

القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضالة

والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة
الفاسدة. منها أن قوما قالوا إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة وكل واحد
منها يلتمس إبطال الآخر ونرى كل واحد منها إذا حصل موجودا أعطي مع وجوده
شيئا يحفظ به وجوده من البطلان وشيئا يدفع به عن ذاته فعل ضده ويتحرز
به ذاته من ضده وشيئا يبطل به ضده ويفعل منه جسما شبيها به في
النوع وشيئا يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع له في أفضل
وجوده وفي دوام وجوده وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع
عليه وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال حتى خيل لنا
أن كل واحد منها هو الذي قصد أو أن يحاز له وحده أفضل الوجود
دون غيره. فلذلك جعل له كل ما يبطل به ما كان ضارا له غير نافع وجعل
له ما يستخدم به ما ينفع في وجوده الأفضل. فإنا نرى كثيرا من الحيوان يثب
على كثير من باقيها فيلتمس إفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء
من ذلك نفعا يظهر كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أن
وجود كل ما سواه ضار له على أن يجعل وجود غيره ضارا له وإن لم يكن منه شيء
آخر على أنه موجود فقط. ثم إن كل واحد منها إن لم يرم ذلك التمس أن
يستعبد غيره فيما ينفعه وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال وفي كثير منها
جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال. ثم خليت هذه الموجودات
لتتغالب وتتهارج فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجودا. والغالب
أبدا إما أن يبطل بعضا لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة
في وجوده هو وإما أن يستخدم بعضا ويستعبده لأنه يرى في ذلك
الشيء أن وجوده من أجله هو. ويرى أشياء تجري على غير نظام ويرى
مراتب الموجودات غير محفوظة ويرى أمورا تلحق كل واحد على غير استئهال
منه لها بحسب من وجوده لا وجوده بنفسها. قالوا وهذا وشبهه هو الذي يظهر
في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها. فقال قوم بعد ذلك إن هذه
الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطباعها

هي التي ينبغي أن تستعملها الحيوانات المختارة باختيارها وإرادتها الروية
برويتها. ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة
لا مراتب فيها ولا انتظام ولا استئهال يختص به أحد دون أحد لكرامة أو
لشيء آخر وأن كل إنسان يتوحد بكل خير هو له أن يلتمس أن يغالب غيره في كل
خير لغيره وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد. ثم تحدث من هذه
آراء كثيرة في المدن من آراء أهل الجاهلية. فقوم رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط
لا بالطبع ولا بالإرادة وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان وأن ينافر كل
واحد كل واحد ولا يرتبط إنسانان إلا عند الضرورة ولا يأتلفان إلا عند الحاجة
ثم يكون اجتماعهما على ما اجتمعا عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر المقهور
وإن اضطرا لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا فينبغي أن يكون
ذلك ريث الحاجة وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك فإذا زال فينبغي
فينبغي أن يتنافرا ويفترقا. وهذا هو الداء السبعي من آراء الإنسانية
وآخرون لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم وحده بكل ما له إليه حاجة
دون أن يكون له موازرون ومعاونون يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه
رأوا الاجتماع. فقوم رأوا أن ذلك إنما يكون بالقهر بأن يكون الذي يحتاج
إلى موازرين يقهر قوما فيستعبدهم ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضا
وأنه لا ينبغي أن يكون موازره مساويا له بل مقهورا مثل أن يكون أقواهم
بدنا وسلاحا يقهر واحدا حتى إذا صار ذلك مقهورا له قهر به واحدا آخر أو
نفرا ثم يقهر بأولئك آخرين حتى يجتمع له موازرون على الترتيب فإذا اجتمعوا
له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه. وآخرون رأوا أن ها هنا ارتباطا وتحابا
وائتلافا واجتماعا في التي يكون بها الارتباط فقوم رأوا أن الاشتراك
في الولادة من والد واحد هو الذي به يكون الارتباط والاجتماع والائتلاف
والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم والامتناع من أن يغلبهم غيرهم فالتباين
والتنافر بتباين الآباء والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب
يوجب ارتباطا أشد وفيما هو أعم يوجب ارتباطا أضعف إلى أن يبلغ من العموم
والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلا ويكون تنافرا إلا عند الضرورة الواردة

من خارج

فهذه الضرورة الواردة من خارج مثل شر يدهمهم لا يتيسر لهم دفعه الا باجتماع جماعات
كثيرة   وقوم رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في التناسل (الا التصاهر والتناكح)
وذلك بان ينسل ذكورة اولاد هؤلاء من اناث اولاد اولئك وذكورة
اولاد اولئك من اناث اولاد هؤلاء وذلك هو التصاهر وقوم رأوا
ان الارتباط هو بالاشتراك في الرئيس الاول الذي جمعهم اولا ودبرهم حتى
غلبوا به ونالوا خيرا من خيرات الجاهلية   وقوم رأوا ان الارتباط هو
بالايمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه ولا ينافر
الباقين ولا يخاذلهم وتكون ايديهم واحدة في ان يغلبوا غيرهم وان يدفعوا
عن انفسهم غلبة غيرهم لهم   واخرون رأوا ان الارتباط هو بتشابه
الخلق والشيم والاشتراك في اللغة واللسان وان التباين بتباين
هذه وهذا هو لكل امة فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين متناصرين على غيرهم
فان الامم انما تتباين بهذه الثلاث   واخرون رأوا ان الارتباط انما
هو بالاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في المساكن وان الاخص هو الاشتراك
في المنزل ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في المحلة فلذلك يتضرر بالجار
فانه الذي هو المشارك في السكة وفي المحلة ثم الاشتراك في المدينة ثم الاشتراك
في الصقع الذي فيه المدينة   وههنا ايضا اشياء يظن انه ينبغي ان يكون
بها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اشخاص يسيرة منها طول التلاقي
ومنها الاشتراك في طعام يؤكل وشراب يشرب ومنها الاشتراك في الصنائع
ومنها الاشتراك في شر يدهمهم وخاصة متى كان نوع الشر واحدا وتلاقوا
فان البعض يكون سلوة البعض   ومنها الاشتراك في لذة ومنها
الاشتراك في الامكنة التي لا يؤمن فيها التشعب ويحتاج كل واحد فيها الى الآخر
مثل الترافقة في السفر

"القول في العدل"

خذ الرفيق قبل الطريق
هو لغز يتراءاه بعض
العرفاء والحكماء
مثل تقاسم النعم بجمع
والجليلة والتقاسم
لا يتحاشى الالحاد
ونحو ذلك

قالوا فاذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض باحد هذه الارتباطات
اما قبيلة عن قبيلة او مدينة عن مدينة او احلاف عن احلاف او امة عن امة كانوا اضداد
تميز ملك واحد عن كل واحد فانه لا ارتباط بينها يتميز كل واحد عن كل واحد او يميز ما هو
عند كل منهم فينبغي بعد ذلك ان يتغالبوا ويتهارجوا والاشياء التي يتغالب عليها

والاشياء التي يكرهون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يؤدي مثل
هذه. وينبغي ان يروم كل طائفة ان تسلب جميع ما للاخرى من ذلك وتجعل
ذلك لنفسها وتكون كل واحد من كل واحد منهما هذه الحال فالقاهرة منهما للاخرى وعلى
هذه هي الفائزة وهي المغبوطة وهي السعيدة وهذه الاشياء هي التي في الطبع اما
في طبع كل انسان او في طبع كل طائفة وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية
فما في الطبع هو العدل فالعدل اذن هو التغالب والعدل هو ان يقهر ما اتفق
منها والمقهور اما ان يقهر على سلامة بدنه او هلك وتلف وانفرد القاهر
بالوجود او قهر على كرامته وبقي ذليلا ومستعبدا تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل
ما هو الانفع للقاهر في ان ينال به الخير الذي عليه التغالب ويستديم به. فاستعباد
القاهر للمقهور هو ايضا من العدل وان يفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر
هو ايضا عدل فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة وهذه الافعال
هي الافعال الفاضلة فاذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي ان يعطى
من هو اعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات ما هو الاعظم
والاكثر والاجل ومن هو اقل غناء فيها ما هو اقل وان كانت الخيرات التي غلبوا
عليها كرامة اعطى الاعظم غناء فيه كرامة اكثر وان كانت اموالا اعطى اكثر
وكذلك في سائرها فهذا هو عدل عندهم طبيعي قالوا واما سائر ما يسمى
عدلا مثل ما في البيع والشراء ومثل رد الودائع ومثل ان لا يغصب ولا يجور
واشباه ذلك فان مستعمله انما يستعمله اولا لاجل الخوف والضعف وعند
الضرورة الواردة من خارج وذلك ان يكون كل واحد منهما كالطائفتين
او طائفتان متساويتان احدهما في القوة في قوتها للاخرى ويتعاقبان واذ هما القهر
فيطول ذلك بينهما فتذوق كل واحد الامرين ويصيرا الى حال لا يحتملها
فحينئذ يجتمعان ويتعاقدان ويترك كل واحد منهما للاخر ما كانا يتغالبان عليه
فيبقى ما يقتضي مساواته ويشترط كل واحد مع صاحبه ان لا يروم نزع ما في يديه الا
بشرائط يصطلحان عليها فيحدث من ذلك الشرائط الموضوعة في البيع والشراء
وتعارف الكرامات ثم المساواة وغير ذلك ما جانسها وانما يكون ذلك عند ضعف
كل منهما وخوف كل من كل فما دام كل واحد منهما بالحال فينبغي ان يتشاركا

قوي أحدهما

ومتى قوي احدهما على الآخر فينبغي ان ينتقض الشريطة ودوام القهر
او يكون الانسان ورد عليهما من خارج شيء عرا انه لا سبيل الى دفعه
الا بالمشاركة وترك التغالب فيتشاركان ريث ذلك او يكون لكل واحد
منهما همة في شيء يريده يغلب عليه فيرى انه لا يصل اليه الا بمعاونة الآخر
له ومشاركته اياه فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك ثم يتعاودان فاذا وقع
الناشئ من المتزوجين بهذين الحسابين وتمادى الزمان على ذلك ونشأ على ذلك
من لم يدر كيف كان اول ذلك حسب ان العدل هو هذا الموجود الآن ولا يدري
انه خوف وضعف فيكون مغرورا بما يستعمل من ذلك فالذي يستعمل هذه
الاشياء اما ضعيف او خائف ان ينال من غيره مثل الذي يجري في نفسه من
الشوق الى فعله

"القول في الخشوع"

واما الخشوع فهؤلاء يقولون ان ها هنا ربا يدبر العالم وان له روحانيين من بررة
مشرفين على جميع الافعال وان الاستعمال تعظيم الاله والصلوات والتسابيح
والتقاديس وان الانسان اذا فعل هذه وترك كثيرا من الخيرات المشوقة
في هذه الحياة وواظب على ذلك عوض عنه ذلك وكوفي بخيرات عظيمة
جزيلة يصل اليها بعد موته وان هو لم يتمسك بشيء من هذه واخذ
الخيرات في حياته عوقب عليها بعد موته بشرور عظيمة ينالها في الآخرة
فان هذه كلها ابواب من الحيل والمكايد على قوم ولقوم فانها حيل ومكايد
لمن يعجز من المغالبة على هذه الخيرات بالمصادلة والمجاهرة والمناصبة والمصارحة
ومكايدة من يكايد بها من لا قدرة له على المجاهدة باخذها والمصادلة بيديه
وسلاحه فيعمد الى المراءاة والى الاستعانة بتخويفهم وقمعهم لان يتركوا هذه الخيرات
كلها او بعضها ليفوز بها آخرون فمن يعجز عن المجاهرة باخذها والغلبة
عليها فان المتمسك بهذه يظن به انه غير حريص عليها ويظن به الخير فيؤثر
اليه ولا يحذر ولا يتقى ولا يتهم بل يكفى مقصده ويوصف بسيرة ما بها السيرة
الالهية فيكون من ذي وجوه صورة من لا يريد هذه الخيرات كلها لنفسه
فيكون ذلك سببا لأن يكرم ويعظم ويوصل بسائر الخيرات وتنقاد النفوس
له فتحبه فلا تنكر انتقاص صدره في كل شيء بل يحسن عنده الجميع بتسبيح ما يعمله

ولتصير بذلك الى غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والاموال واللذات ونيل
الخيرات. فتلك الاشياء انما جعلت لهذه. وكما ان سبيل الوحوش منه ما هو
مغالبة ومجاهرة ومنه ما هو مخاتلة ومخادعة كذلك الغلبة على هذه الخيرات تكون
تكون بمغالبة ومخاتلة بان يوهم الانسان في الظاهر ان مقصده شيء آخر غير الذي
هو بالحقيقة مقصده ولا يكذب ولا يشتبه ولا ينازع فينال بسهولة. فالمتمسك
بهذه الاشياء والمواظب عليها متى كان انما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي
جعلت هذه لاجله وهو المواتاة بها في الظاهر ليفوز بواحدة من الخيرات
او بجميعها ويكون عند الناس مغبوطا فيزداد بيقينه وحكمة وعلم ومعرفة
ولتصير جميلا عندهم معظما ممدوحا. ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال
به هذه الخيرات كان عند الناس مخدوعا مغرورا شقيا احمق عديم العقل
جاهلا يحفظ نفسه مهينا لا قدر له مذموما غير ان كثيرا من الناس يظهرون
مدحه لتسخرة به وبعضهم يتقوى لنفسه في ان لا يزاحم في شيء من الخيرات
بل يتركها ليتوفر عليه وعلى غيره. ولبعضهم يمتدحون طريقته ومذهبه
حذرا ان يسلبهم ما عندهم من ليس هو على طريقته. وقوم آخرون يمتدحونه
ويغبطونه لانهم ايضا مغرورون مثل غيرهم. فهذه واشباهها هي آراء
الجاهلية التي وقعت في كثير نفوس كثير من الناس عن الاشياء التي
تشاهد في الموجودات. فاذا حصلت لهم الخيرات التي غلبوا عليها فينبغي
ان تحفظ وتستدام وتنمى وتزاد وان لم يفعل بها ذلك نفدت. فقوم
منهم راوا ان يكونوا ابدا بامرهم يطلبون مغالبة آخرين ابدا وكلما غلبوا
طائفة صاروا الى اخرى. وآخرون يرون ان يميزوا ذلك من انفسهم
ومن غيرهم ليحفظونها ويديمونها اما من انفسهم مثل البيع والشراء
والتعاوض وغير ذلك واما من غيرهم بالغلبة. وآخرون راوا تزيدها
بالوجهين جميعا. وآخرون راوا ذلك بان جعلوا انفسهم قسمين قسما
يريدون تلك ويميزونها من انفسهم بمعاملات. وقسما يغالبون غيرهم
فيحصلون طائفتين كل واحدة منفردة بشيء احداهما بالمغالبة والاخرى
بالمعاملة الارادية. وقوم منهم راوا ان المعاملة منها هي اثم والمغالبة

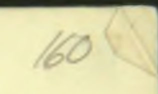
والمغالبة هي ذكرهم وإذا صنف بعضهم عن المغالبة حصل في المعاملة فإن لم
يصالح لا لذة ولا لذة حصل فضلا عطلا وآخرون أرادوا أن الطائفة
المعاملة تروم أخرى فيما يغلبونهم ويستعبدونهم فيكونوا هم المتولين
لحفظ الخيرات التي يتغايرون عليها وإمدادها وتزويدها وآخرون قالوا
أن التغالب في الموجودات إنما هو بين الأنواع المختلفة وأن الداخلة
تحت نوع واحد فإن النوع (وحدة النوع) هو الحد الذي لأجله ينبغي
أن يتسالم في الإنسية للناس على الرباط فينبغي أن يتسالموا بالأشبه ثم يقاتلون
غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون ما لا ينتفعون به فإن كان ما
لا ينتفع به ضارا غلبت على وجوده وما لم يكن ضارا تركوه وقالوا
فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم من بعض
فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد
من سائر الأنواع الأخر فينبغي أن تكون بالغلبة إذ كانت الأعراض المطلوبة بها
تتحصل المعاملات الإرادية قالوا وهذا هو الطبيعي للإنسان فأما الإنسان
المغالب فليس بل هو مغالب طبيعيا ولذلك إذا كان لا بد من أن
يكون ههنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان ترى مغالبة
سائر الطوائف على الخيرات التي بها اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية
إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك إن وردوا عليهم ويطلبون
مغالبتهم ومغالبتهم على مثل هؤلاء إن كانوا أولئك غلبوا عليهم
فتصير كل طائفة فيها قوتان قوة تغالب بها وتمانع وقوة تعامل بها سائر
وهذه التي بها تمانع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها لكنها اضطرارا
إلى ذلك بما يرد عليها من خارج وهؤلاء أعني ضد ما عليه أولئك فإن أولئك
يرون أن ~~المغالبة~~ السالمة [illegible] من خارج وهؤلاء يرون أن المسالمة
لا بد لهم من خارج [illegible] من هذا [illegible] الرأي الذي للذين المسالمة

القول في المدن الجاهلة

المدن الجاهلة منها الضرورية ومنها المبدلة ومنها الساقطة ومنها المكارمة
ومنها الجماعية. وما تلك الاخرى سوى الجماعية انما لهم اهلها جنس واحد من الغايات
واما الجماعية فغاياتهم كثيرة قد اجتمع فيها لهم جميع المدن بالمغالبة والمدافعة
التي تضطر اليها المدن المتغالبة اما ان تكون في جماعتهم واما ان تكون في طائفة
بعينها حتى يكون اهل المدينة من تغلبهم من فئة فيها القوة مع المغالبة والمدافعة
ومن فئة ليس فيها ذلك فبهذه الاشياء سميت من الخيرات التي هي لهم وهذه الطائفة
من اهل الجاهلية هي سلمية النفوس وتلك الاولى رديئة النفوس لانها
ترى المغالبة هي الخير وذلك بوجهين مجاهرة ومخاتلة فمن قدر منهم على
مجاهرة فعل ذلك وان لم يقدر فبالدغل والغش والمراءاة والمواربة
والتمويه والمغالطة. والآخرون اعتقدوا ان لهم سعادة وكمالا
تصل اليه الانسان بعد موته وفي الحياة الاخرى فان هي فضائل وافعالا
فاضلة في الحقيقة يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت ونظروا فاذا
ما يشاهدونه في الموجودات الطبيعية لا يمكنهم ان ينكروه ويجحدوه وظنوا
انهم ان سلموا ان الجسم طبيعي على ما هو مشاهد اوجب ذلك ما ظنه
اهل الجاهلية فرأوا لذلك ان يقولوا ان للموجودات الطبيعية المشاهدة
الآن وجودا آخر غير الوجود المشاهد اليوم وان هذا الوجود الذي
لها اليوم غير طبيعي لها بل هو مضاد لذلك الوجود الذي هو الوجود
الطبيعي لها وانه ينبغي ان نقصد بالارادة ونعمل في ابطال هذا
الوجود ليحصل ذلك الوجود الذي هو الكمال الطبيعي لان هذا الوجود
هو العائق عن الكمال فاذا بطل هذا حصل بعد بطلانه الكمال
وآخرون يرون ان وجود الموجودات حاصل لها اليوم ولكن اقترنت
اليها واختلطت بها اشياء أفسدتها وعاقتها عن افعالها وجعلت
كثيرا منها من غير صورتها حتى يظن مثلا بما ليس بانسان انه انسان وبانسان
انه ليس بانسان وبما هو فعل الانسان انه ليس بفعل له وبما ليس فعلا له انه فعل له
حتى صار الآن في هذا الوقت لا يفعل ما شأنه ان يفعل ويفعل ما ليس شأنه ان يفعل

انظر مقابلة الجاهلية بالاسلام ترى ان الاسلام عبارة عن العلم والعقل

لا اله الا الله
سبحانك اللهم



[illegible marginal note]

ويرى في أشياء كثيرة أنها صادقة وليست كذلك ويرى في أشياء أنها محال وهي غير أن تكون
كذلك ومن الرأي أيضا فيما يرى أن هذا الوجود المشاهد لنا ليس هو ذلك الوجود
اللائق به فإن الإنسان هو أحد الموجودات الطبيعية وأن الوجود الذي للإنسان
ليس هو وجوده الطبيعي بل وجوده الطبيعي وجود آخر غير هذا وهذا الذي
للإنسان مضاد لذلك الوجود وعائق عنه وأما الذي للإنسان اليوم من الوجود
فشيء غير طبيعي وقوم رأوا أن اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي وأن
الإنسان هو النفس وأن اقتران البدن إليها هو مفسد لها مغير لأفعالها وأن الرذائل
إنما تكون عنها لأجل مقارنة البدن لها وأن كمالها وفضيلتها أن تتخلص من البدن
وأنها في سعادتها ليست تحتاج إلى بدن ولا أيضا في أن تنال السعادة تحتاج إلى
بدن ولا إلى الأشياء الخارجة عن البدن مثل الأموال والرفقاء والقرناء والأصدقاء و
أهل المدينة المواطنين وأن الوجود البدني هو الذي يحوج إلى الاجتماعات المدنية
وإلى سائر الأشياء الخارجة فرأوا لذلك أن ليس هذا الوجود البدني وآخرون
رأوا أن البدن طبيعي له وأولئك رأوا أن عوارض البدن هي الأمور التي ليست طبيعية
للإنسان وأن الفضيلة التامة التي بها ينال السعادة هي إبطال العوارض وإماتتها
فقوم رأوا ذلك في جميع العوارض مثل الغضب والشهوة وأمثالها لأنهم رأوا
أن هذه هي أسباب إيثار هذه التي هي خيرات مظنونة وشرور الكرامة واليسار
واللذات وأن إيثار الغلبة إنما يكون بالغضب وبالقوة الغضبية والتي عن
والتي عنها تكون هذه فرأوا لذلك أن تبطل كلها وقوم رأوا ذلك في
الشهوة والغضب وما جانسها وأن الفضيلة في إبطالها وقوم رأوا
ذلك في عوارض غير هذه مثل الغيرة والشح وأمثالها ولذلك رأى قوم أن
هذا الذي يسمى الوجود الطبيعي غير الذي ينبغي أن يكون الوجود الذي للإنسان ثم إن
السبب الذي عنه أحدثت الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس مضاد للذي
أي الجزء الناطق في عقيدة البعض منهم وذلك تشبه بالفاعلين مثل الشهوة
والغضب جعل سبب ذلك تضاد المواد مثل ما يذهب في [illegible] وغيرهم من الطبيعيين
ومن يخرج هذه الآراء ما يحكى عن كثير من القدماء قولهم مت بالإرادة تحيا
بالطبيعة فإنهم يرون أن الموت موتان طبيعي وإرادي ويعنون بالموت الإرادي [illegible]

ابطال عوارض النفس من الشهوة والغضب وبالمرة الطبيعي بمفارقة النفس للجسد
ولعيشوا بالحياة الطبيعية الكاملة والسعادة وهذا من رأى من رأى ان عوارض
النفس من الشهوة والغضب قسر في الانسان والتي ذكرناها من آراء القدماء
تفرعت منها آراء انبثت منها ملل كثيرة من الملل الضالة واعتذروا
لما شاهدوا من احوال الموجودات الطبيعية تلك التي اقتصصناها اولا
من انها توجد وجودات مختلفة متضادة وتوجد حينا ولا توجد حينا وسائر
ما قلنا واما ان الموجودات التي هي الآن محسوسة او معقولة ليست لها جواهر محدودة
ولا لشيء منها طبيعة تخصه [شبيهه بقول القائل ان كل شيء هو كل شيء وان كل شيء في كل شيء]

ر با لشانا الخليط

حتى يكون جوهره هو تلك الطبيعة وحدها فقط ولا يكون غيرها بل كل واحد
منها جوهره اشياء غير متناهية مثل الانسان مثلا فان المفهوم من هذا اللفظ
شيء غير محدود الجوهر الكون جوهره وما يفهم من اشياء لا نهاية لها غيره ما احسسناه
الآن من جوهره هو هذا المحسوس والذي عقلناه منه هو هذا الذي نزعم انا
نعقله منه اليوم وقد يجوز ان يكون ذلك شيئا آخر غير هذا المعقول وغير هذا
المحسوس وكذلك في كل شيء هو الآن ليس هو موجودا فان جوهره ليس هو هذا
المعقول من لفظه وحده لكنه هذا وشيء آخر غيره ما لم نحسه ولم نعقله ما لو حصل
ذلك صار هذا الذي هو الآن موجود لا احسسناه او عقلناه ولكنه الذي
حصل موجودا غير هذا فانه لم يقل قائل ان الطبيعة بعينها المفهوم من كل لفظ
ليس هو هذا المعقول الآن لكنه اشياء اخر غير متناهية وقال انه هو هذا ويجوز
ان يكون غير هذا ما لم نعقله فلا فرق بينه وبين القائل الاول فان الذي يجوز وتمكنه
اذا وضع موجودا لم يلزم منه محال وكذلك في كل ما عندنا انه لا يجوز غيره او لم تمكنه
غيره قد يجوز ان يكون غيره وان الذي ليس يلزم عن وجوده من تضعيف الثلاثة
ثلاث مرات وجود التسعة بل ليس جوهره كذلك لكنه يمكنه ان يكون الحادث عن ذلك
شيئا آخر من العدد او ما اتفق من سائر الموجودات غير العدد اي شيء اتفق او
شيئا آخر لم نحسه ولم نعقله بل قد يمكنه ان يكون محسوسات ومعقولات بلا نهاية لم نحس
بعد ولم نعقل او لم توجد فتحس وتعقل وكذلك كل لازم عن شيء ما فانه ليس يلزم لان
جوهره هو ذلك الشيء اللازم لذلك بل لانه هكذا اتفق ولانه فاعل من هاهنا ما يلزم ذلك الشيء

ولأنه فاعلا من خارج ذلك الشيء كون الآخر عنه، أو في زمان كونه ذلك أو عنه حال من أحواله فإنا نجد حصول كل موجود الآن على ما هو عليه موجودا إما بانفاقه وإما لأنه فاعلا من خارج أوجبها ولذا كان يمكنه أن يحصل من لم ما نفهم من لفظ الإنسان شيئا آخر غير ما نعقل اليوم وشاء ولك الفاعل أن يجعل من بين تلك الأشياء كان ليمكن أن يجعلها هذا المعقول عنده الآن حتى ولا نفهم منه غير هذا المعنى الموجود شيئا وهذا من جنس رأي من يرى أن كل ما نعقل اليوم من شيء فقد يمكن أن يكون ضده أو نقيضه هو الحد الآن أتفق لنا أن نجعل ذا وحاصلنا أن الحد والعدد هو هذا الآن الذي نرى أن المفهوم من لفظ الإنسان قد يمكن أن يكون شيئا آخر غير المفهوم منه اليوم وأشياء غير متناهية حتى أن كل واحد من تلك هو طبيعة هذه الذات المقصودة وإن تلك إن كانت هي وهذا المعقول اليوم شيئا واحدا في العدد فليس المعقول اليوم شيئا واحدا في العدد وليس المعقول من لفظ الإنسان شيء آخر غير هذا المعقول اليوم فإن كانت ليست هي واحدة بالعدد بل كثيرة مختلفة الحدود فاسم الإنسان يقال عليها بالاشتراك وإن كانت مع ذلك مما يمكن أن تظهر في الوجود معا كانت على مثال ما يقال عليه اسم العين اليوم ويكون أيضا أشياء بلا نهاية في العدد معا وإن كانت مما لا يمكن أن توجد معا بل كانت تتعاقب حتى تتصل ذا أو تتشابه في الجملة وإن كانت تتقابل وكانت بلا نهاية أو متناهية لزم أن يكون كل ما عندنا أنه لا يجوز غيره ونقيضه فإنه يمكن أن يكون نقيضه أو ضده أو مقابله في الحد هو الحد أما بدل هذا أو مع ضده فيلزم من هذا أن لا يصح قول يقال أصلا وأن يصح جميع ما يقال وأن لا يكون في الكون محال أصلا فإن أي وضع شيء ما صفته شيء ما جاز أن يكون غير ذلك الذي نفهم من لفظ اليوم وطبيعة شيء ما حالاته بمعنى شيء آخر مما يمكن أن يصير موجودا ليس أو نعتق ويصير مفهوما ولكنه ليس هو معقولا عندنا اليوم وذلك الذي لا ندري اليوم أي شيء هو وقد يمكن أن يكون ضده أو مقابله فيكون ما هو محال عندنا ممكنا أن لا يكون محالا وبهذا الرأي وما جانسه تبطل الحكمة ويحصل ما يرسم في النفوس أشياء محالة متى ما هو حد بأن تجعل أن شيئا كلها يمكن أن توجد في موجودها وجودات متشابه دوجودات بلا نهاية في جواهرها وأعراضها ولا نجعل أشياء محالة أصلا انتهى فكانت تحت هذه الجمهورية تاريخ آراء الأقدمين والملل والأمم والشعوب التي كانت تابعة لها ومعلوم أن آراء الأقدمين قبل من الإسلام متكاملة وللمنهاج للعقل الا العقلاء وأنهم من العقلاء من لم ذبا في علم ألا آلت أوهنت الأكرم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كانت الذي يتكلم بالعلة هو يتكلم بالتتابع لا اتفاقي

فهو يتقول بالتتابع والتسلسل إلى الحوادث والصور والكون ويتكلم العلل الأولى العقول مبدأ أول متصل به روابط الأشياء

وهذه المذاهب كانت آراء الأوائل اليونان وقد تصرفت فيها آراء علماء الكلام واللاهوت

وكان الفراغ من تحرير هذه الرسالة يوم الاثنين الموافق ١٩ من ذي القعدة ٥٥ في الجمعة وعشرة فبراير سنة ٣٢٤٥ طوبة